

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष १७ वे] जुलै १९६४ [अंक १०

ध्येयनिष्ठ शिक्षणातून राष्ट्र-विकास — प्रा. प्यारेलाल गोहेल
' ऋग्वेदातील यातु आणि यातुधान ' — डॉ. सदाशिव अं. डांगे
विज्ञान दृष्टि — प्रा. श. द. देशपांडे
समाजवादाची अल्बेर कामूकृत समीक्षा — अनुवादक : मि. वि. मराठे
संस्कृत : अपेक्षा नि उपेक्षा — श्री. ना. बा. मराठे
रामायणातील तीन आज्ञाभंग — प्रा. भी. रा. जाहगीरदार
संस्कृत काव्याची प्रयोजने व हेतु ' : १ : — श्री. माधव देशपाण्डे
सांख्यदर्शनासंबंधी : काही विचार — प्रा. नारायणशास्त्री द्रवीड
श्रद्धांजली
वाचकांचा – पत्रव्यवहार – दंतकथा व शास्त्रीय सत्य
सार-संकलन — विचारांची वळणे.

वार्षिक वर्गणी ९ रु.] [किरकोळ अंक १ रु.

प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष सतरावे | अंक दहावा

नवभारत

जुलै १९६४

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक-मंडळ

प्रा. **वि. म. वेडेकर**—प्रा. **गोवर्धन पारीख** का. संपादक

ध्येयनिष्ठ शिक्षणातून राष्ट्र-विकास	प्रा. प्यारेलाल गोहेल	१–१०
' ऋग्वेदातील यातु आणि यातुधान '	डॉ. सदाशिव अं. डांगे	११–१६
विज्ञान दृष्टि	प्रा. श. द. देशपांडे	१७–२४
समाजवादाची अल्बेर कामूकृत समीक्षा	अनुवादक : भि. वि. मराठे	२५–३२
संस्कृतः अपेक्षा नि उपेक्षा	श्री. ना. बा. मराठे	३३–३७
रामायणातील तीन आज्ञाभंग	प्रा. भी. रा. जाहगीरदार	३८–४४
' संस्कृत काव्याची प्रयोजने व हेतु ' : १ :	श्री. माधव देशपाण्डे	४५–५१
सांख्यदर्शनासंबंधी : काही विचार	प्रा. नारायणशास्त्री द्रवीड	५२–५७
श्रद्धांजली –		५८–५९
वाचकांचा-पत्रव्यवहार– दंतकथा व शास्त्रीय सत्य		६०–६२
सार–संकलन— विचारांची वळणे.		६३–६४

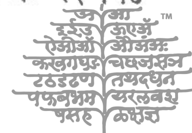
वार्षिक रु. ९ | **सहामाही रु. ५** | **अंकास रु. १**

हे मासिक श्री. **म. शं. साठे** यांनी **दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई** येथे छापून प्रा. **वि. म. वेडेकर** यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, ' नवभारत ' मासिक,
' गणेश भुवन ' २७६, तेलंग रोड, माटुंगा-मुंबई १९

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, ' नवभारत ' मासिक,
C/o प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

३ चौकशी : श्री. बा. वि. कोनकर
१८८ एफ्, भीमरावबाडी, मुंबई २
फोन नं. २३५५४






मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

प्रा. प्यारेलाल गोहेल

ध्येयनिष्ठ शिक्षणातून राष्ट्र-विकास

(युवकांच्या शक्तीचा राष्ट्र-कार्यास उपयोग)

भारतीय जीवनपद्धतीच्या संचित जीवनमूल्यांचे जतन करून आधुनिक लोकशाही जीवनपद्धति प्रस्थापित करण्याचे कार्य लोकशिक्षणाशिवाय होऊ शकणार नाही. स्वातंत्र्योत्तर काळात शिक्षणाकडे त्या दृष्टीने मुळीच लक्ष दिले गेले नाही असे दुःखाने म्हणावे लागते. इंग्रजांचे शासन व त्यांची सत्ता गेली परंतु शिक्षणपद्धति मात्र गेली नाही. मनुष्याच्या व्यक्तित्वाची घडण शिक्षणाने होते. तीच जर अपरिपक्व असेल तर लोकशाही जीवन पद्धति प्रस्थापित होणे अशक्य आहे. त्या दृष्टीने देशातील युवकांनी किंवा विद्यार्थ्यांनी आजच्या परिस्थितीत कोणती दृष्टी व कोणता कार्यक्रम हाती घ्यावयास पाहिजे याविषयी थोडक्यात विचार करावयाचा आहे. महाराष्ट्र सरकारचे संकल्पित यूथ-वेल्फेअर बोर्ड या विचाराची दखल घेईल तर महाराष्ट्रात बऱ्याच प्रमाणात समाज-जागृति व नवचैतन्य निर्माण होऊ शकेल.

स्वयंप्रेरणेची आवश्यकता

अमेरिकेतील भारताचे राजदूत श्री. चेस्टर बाउल्स यांच्या The making of a just Society या पुस्तकांत त्यांनी आशिया. आफ्रिका व लॅटिन अमेरिका इत्यादि अविकसित व अर्धविकसित देशापुढील प्रमुख समस्यांचे दिग्दर्शन करून त्यावर काही उपाय सुचविले आहेत. लोकशाही जीवनपद्धति अंगीकारलेल्या देशातील कोणत्या बाबीकडे प्रामुख्याने लक्ष द्यावयास पाहिजे, याविषयी चर्चा करीत असता त्यात पाच उपाय सुचविले आहेत. भारतातील शिक्षणाचा व प्रामुख्याने देशकार्यात युवकांच्या शक्तीचा उपयोग करून घेण्याच्या प्रश्नाविषयी विचार करताना त्यापैकी दोन बाबी महत्वाच्या वाटतात.

(१) देशकार्यात व्यक्तीने स्वयंप्रेरणेने कार्य करणे व तसे करण्यास दुसऱ्याना प्रवृत्त करण्यासाठी परिस्थिति निर्माण करणे.

(२) राष्ट्राच्या विकासकार्यात संघटितपणे कार्य करण्यासाठी जनता व त्यांच्या पुढाऱ्यात एकसूत्रता असणे आवश्यक आहे.

वरील दोन्ही बाबी नागरिकांच्या स्वयंप्रेरणेवर (Initiative) अवलंबून आहेत. ही प्रेरणा जीवन-शिक्षणाशिवाय निर्माण होणे शक्य नाही. शिक्षणाचा विचार या ठिकाणी लोकशाही जीवनपद्धतीच्या संदर्भात करावयाचा असल्यामुळे रशिया सारख्या एकपक्षीय हुकूमशाही राष्ट्रातील शैक्षणिक विकासाचा मुद्दा येथे उपस्थित होत नाही. आजचे शिक्षण व शिक्षणपद्धति नागरिकात राष्ट्रीय व्यक्तिमत्त्व निर्माण करू शकणार नाही याविषयी दुमत होणार नाही. कारण या ज्वलन्त प्रश्नाविषयी सामान्य माणसापासून राष्ट्रपति पर्यंत सर्वांनी आपापले मनोगत व्यक्त केले आहे आणि करीत आहेत. चीनच्या आक्रमणामुळे जागृतीची एक लाट निर्माण झाली. त्या आक्रमणाची चिकित्सा करीत असता हे स्पष्ट झाले की ही आपत्ति म्हणजे दोन भिन्न विचारप्रणालींचा संघर्ष होय. आक्रमणास तोड देण्यासाठी केवळ सुदृढ अशी संरक्षण फळी निर्माण करून भागणार नाही तर आम्हाला निश्चित स्पष्ट व राष्ट्रसमान स्वातंत्र्य टिकवून ठेवणारी विचारप्रणालीही निर्माण करणे आवश्यक आहे. माझ्या मते शिक्षण असे असावे की ज्याचा परिणाम म्हणून अशी विचारप्रणाली निर्माण होईल.

गांधीजींच्या जीवन-शिक्षणाचा किंवा नई-तालीम शिक्षण पद्धतीचा मी येथे विचार करण्याचे मुद्दाम टाळतो. गांधीप्रणीतशिक्षणपद्धति अमलात आणण्यासाठी जी देशव्यापी समान विचार व आचाराची व देशसेवेचे कंकण बांधलेली निस्वार्थी मनोवृत्तीने कार्य करणारी मंडळी पाहिजे ती आज उपलब्ध नाही. स्वातंत्र्यानंतर निर्माण झालेली ही पोकळी भरून निघालेली नाही.

प्राचीन काळी विद्येच्या क्षेत्रात आढळून येणारा आध्यात्मिकतेचा विचारही येथे करावयाचा नाही. विद्या

व अविद्येच्या सुमेळाने संपूर्ण विद्येची आराधना करणे व आजच्या समाजजीवनात एक स्वप्न साकार करण्यासाठी लागणारी तितिक्षा, सहिष्णुता व सामूहिक जीवनपद्धतीस आवश्यक असलेली ध्येय-दृष्टि निर्माण व्हावयाची आहे. भारतीय चिंतनाचा प्रभाव पाश्चात्य विचारप्रणालीच्या आक्रमणामुळे पुसट झाला. अशा परिस्थितीत देखील प्राचीन चिंतन व विचारांचे महत्त्व मात्र कमी होत नाही. त्या ध्येयाप्रत आम्हास जाणे भाग आहे.

पूर्व प्राथमिक-प्राथमिक शिक्षण व छाननीकरण

शिक्षणाचे प्रामुख्याने चार विभाग पडतात. पूर्व-प्राथमिक, प्राथमिक, माध्यमिक व विश्वविद्यालयीन शिक्षणापैकी प्रथम तीन विभागांचा फक्त निर्देश करून युवकांच्या जीवनाशी संबंधित विश्वविद्यालयीन शिक्षणाचा साकल्याने विचार करावयाचा आहे.

प्राथमिक-शिक्षण क्रमात येणारी मुलेही ७ ते १३ वर्षे वयाची असतात. त्यांचे जीवनावर वातावरणाचा अधिक परिणाम होतो. त्या प्रभावात ते जे शिकतात तेच मूलगामी ठरते. त्या दृष्टीने अशा विद्यार्थ्यांना स्वच्छतेचे, विविध खेळांचे संगीतनृत्यादींचे शिक्षण दिले गेले पाहिजे. औंधच्या महाराजानी एका योजनेद्वारे प्रत्येक गावात एक स्वच्छ हौद तयार करवून अशा मुलांना स्नान व सूर्यनमस्कार घालण्याविषयी सक्तीचे नियम केले होते. याशिवाय इतर कार्यात त्यांचा उपयोग करून घेणे त्यांच्यावर निव्वळ जुलूम होईल.

प्राथमिक शिक्षणाची समस्या प्रमुख आहे. त्यास प्राधान्य देण्याची अत्यंत आवश्यकता आहे या प्रश्नांचा विचार स्वतंत्रपणेच होऊ शकेल. येथे एवढेच नमूद करावेसे वाटते की त्या वयोमर्यादेच्या मुलांना शिकविण्यासाठी मॉंटेसरी किंवा तत्सम पद्धतीच्या प्रशिक्षणातून तयार झालेल्या शिक्षण-वर्गाकडूनच शिक्षण देण्यात यावे व त्यानंतर प्राथमिक शिक्षणात प्रामुख्याने वरील विषयांना अधिक प्राधान्य देण्यात यावे. पूर्व-प्राथमिक व प्राथमिक शिक्षण यात एकसूत्रता असावी व या विभागासाठी प्रशिक्षण देणाऱ्या संस्थांचे जाळे सर्वत्र निर्माण करण्यात यावे. सामान्य नागरिकांची मुलांना शाळेत पाठविण्याची तयारी (विशेषतः खेड्यात), शिक्षकवर्गाची आर्थिक व सामाजिक परिस्थिति, बाल-मानसशास्त्रीय अध्ययनातील प्रगतीचा प्रत्यक्ष उपयोग वगैरे अनेक प्रश्न या संदर्भात निर्माण होतात परंतु त्यांचा येथे विचार करावयाचा नाही.

माध्यमिक शिक्षणाचा प्रश्नही विशाल आहे व त्यास अत्यंत सावधगिरीने परंतु संयमाने हाताळण्याची आवश्यकता आहे. शिक्षणाच्या 'लांबी' 'रुंदी'चा विचार अधिक महत्वाचा झाला आहे, म्हणूनच स्वाभाविकपणे खोलीचा विचार झाला नाही. पूर्व-प्राथमिक, प्राथमिक व माध्यमिक शिक्षणावरच विश्वविद्यालयीन शिक्षणाचा कस अवलंबून आहे. दुर्दैवाने "आधी कळस व मग पाया" अशी आमची आज गति आहे तेव्हा या गतीची दिशा बदलण्याचे अत्यंत महत्वाचे असे ऐतिहासिक कार्य करण्याची आज गरज आहे.

माध्यमिक शिक्षणाविषयी याठिकाणी विचार करावयाचा नाही. तो एक स्वतंत्र विषय होऊ शकेल. माध्यमिक शिक्षणाविषयी एक महत्वाची बाब करणे आवश्यक आहे ती म्हणजे माध्यमिक व विश्वविद्यालयीन शिक्षणात एकसूत्रता आणणे ही होय. लोकशाहीत सर्वांना संधि देणे ही बाब तात्त्विक व सामाजिक दृष्ट्या जरी महत्वाची असली तरी मनुष्याचे गुणमापन करणारी शिक्षणपद्धति शास्त्रीयतत्वावर आधारित असणे आवश्यक असल्यामुळे व्यक्तीच्या गुणशक्ती आदींचे वर्गीकरण करून तदनुसार कार्यक्रम ठेवणे आवश्यक आहे व म्हणून माध्यमिक शिक्षण पूर्ण करणाऱ्या सर्व विद्यार्थ्यांनी विश्वविद्यालयीन शिक्षण घेणे शैक्षणिक दृष्ट्या कितपत योग्य होईल हा महत्वाचा प्रश्न येथे उपस्थित होतो. माझ्या मते माध्यमिक शिक्षणाच्या अन्तिम वर्षापर्यंत खालील निरीक्षण करणे महत्वाचे आहे.

(१) विद्यार्थ्यांची सहजप्रवृत्ति व कार्यकुशलता कोणत्या विषयाकडे आहे याची नोंद. एस. एस. सी. किंवा तत्सम परीक्षा पद्धतीत मौखिक परीक्षेस स्थान देण्यात यावे.

(२) माध्यमिक शिक्षण पूर्ण झालेल्या सर्व विद्यार्थ्यांसाठी मार्गदर्शन व निरीक्षण पद्धतीवर आधारलेला १॥, २ महिन्याचा अभ्यासक्रम सुरू करावा.

(३) वरील मार्गदर्शन व निरीक्षणपद्धतीच्या अभ्यासक्रमातून विद्यार्थ्यांची छाननी

(Filtration) प्रामुख्याने तीन विभागात करण्यात यावी.

(अ) विशिष्ट विषयातील नैपुण्य व सहजप्रवृत्ति असलेले विद्यार्थी.

(ब) ललितकलांच्या क्षेत्रात उपजतप्रवृत्ति असलेले विद्यार्थी.

(क) विभिन्न व्यवसायात उपयुक्त ठरणारे विद्यार्थी.

'अ' वर्गातील विद्यार्थ्यांसाठीच विश्वविद्यालयीन शिक्षणक्रम असावा आणि 'ब' व 'क' साठी अनुक्रमे ललितकलाकेन्द्र व सहा ते बारा महिन्याचा विभिन्न व्यवसायाचा अभ्यासक्रम सुरू करण्यात यावा. वरील प्रकारची छाननी करणे विश्वविद्यालयीन शिक्षणाचा दर्जा वाढविण्याच्या दृष्टीने महत्वाचे आहे. आज अशा प्रकारचा निर्णय घेणे अत्यंत आवश्यक होऊन बसले आहे. शिवाय सामान्य व्यवसायासाठी लागणारी कार्यकुशलता व विविध क्षेत्रात स्वयंप्रेरणेने उतरण्याची प्रवृत्ति या निर्णयामुळे निर्माण होईल.

छाननीकरणामुळे (Filtration) अनेक मते, प्रश्न निर्माण होतील याची कल्पना असूनही हा निर्णय महत्त्वाचा वाटतो. कारण मनुष्यशक्ति, पैसा व काळाचा दुरुपयोग होणे, यामुळे थांबेल व शिक्षण हे फक्त प्रमाणपत्र मिळविण्यासाठी नसून जीवनाच्या समस्या सोडविण्यास व व्यक्तीस कार्यप्रवण करण्यास उपयुक्त असते असा विश्वास समाजात निर्माण होईल.

प्रादेशिक विद्यापीठांची आवश्यकता

विश्वविद्यालयीन शिक्षणापासून युवकाना राष्ट्रकार्यास उद्युक्त करणारी प्रवृत्ति निर्माण कशी करता येईल या विषयी निश्चित भूमिका मांडावयाची आहे. परंतु त्या आधी प्रादेशिक विद्यापीठांच्या योजनेचा विचार महत्त्वाचा वाटतो.

भारतासारख्या अर्ध विकसित देशात आर्थिक प्रश्नाबरोबरच जाति, धर्म, संप्रदाय व भाषा इ. सारखे प्रश्न आ वासून उभे आहे. विविधतेतून लोकशाही मार्गाने भारतीय एकात्मकता साधण्याचे ऐतिहासिक कार्य आम्हास करावयाचे आहे. ही एकात्मकता प्रादेशिक समस्यांच्या सोडवणुकीवर अवलंबून राहील. साधन म्हणून शिक्षणाचा उपयोग होऊ शकतो. शिक्षणाचा प्रचार व प्रसार करीत असता प्रादेशिक दृष्टिसमोर ठेवून सामंजस्य निर्माण करण्याचा प्रयत्न झाला पाहिजे.

मुंबई पुणे सारख्या शहरांचे प्रश्न व औरंगाबाद बीड सारख्या शहरांचे सामाजिक व शैक्षणिक प्रश्न परस्पराहून भिन्न आहेत. तेव्हा जे शिक्षण आम्ही देऊ ते प्रादेशिक समस्यांचे निराकरण करणारे व तेथील उपलब्ध साधनांनी समृद्धीकडे नेणारे असले पाहिजे. त्यासाठी विशिष्ट प्रदेशाची सामाजिक, आर्थिक, भाषाविषयक व सांस्कृतिक वैशिष्ट्ये लक्षात घेऊन विद्यापीठांच्या शिक्षणात कमी अधिक प्रमाणात बदल केले पाहिजेत. अमेरिकेतील प्रादेशिक विद्यापीठांचे उदाहरण मार्गदर्शक ठरू शकेल. मराठवाडा विद्यापीठाकडे त्या दृष्टीने पाहिल्यास अनेक बदल अपरिहार्य ठरतील. अशा प्रकारे प्रादेशिक वैशिष्ट्ये विद्यापीठात प्रतिबिंबित झाली पाहिजेत.

प्रचलित शिक्षणात नवीन दृष्टि

आज अस्तित्वात असलेल्या शिक्षणाच्या व शिक्षण पद्धतीच्या संदर्भात काही करता येणे शक्य आहे काय ? आजच्या शिक्षणाचे जे स्वरूप आहे त्यास कशाप्रकारे ध्येयाप्रत नेता येईल ? त्वरित कोणते बदल करणे आवश्यक आहे इत्यादि प्रश्नांचा विचार करावयाचा आहे.

वरील प्रश्नांचा विचार करीत असता प्रामुख्याने खालील तीन मुद्यांचा विचार करून काही प्रत्यक्ष कार्यक्रम पुढे ठेवण्याचा प्रयत्न आहे.

(१) शिक्षणाचा विचार स्वतंत्रपणे (In isolation) होऊ शकणार नाही. लोकशाही जीवनपद्धतीच्या संदर्भात त्याचा विचार झाला पाहिजे.

(२) सत्ताकेन्द्रित लोकांच्या किंवा पक्षसंघटकांच्या हातात शिक्षण संस्था असूच नयेत. शैक्षणिक समस्या व्यक्तिनिरपेक्ष आहे.

(३) युवकांच्या विविध शक्तींचा राष्ट्रकार्यात उपयोग. या तत्वांचा उपयोग आजच्या प्रचलित शिक्षणाला अधिक मूलगामी व जीवनाभिमुख बनविण्यासाठी होऊ शकतो. जगात संपूर्ण मांगल्य व सुस्थिरता करण्याची जी शक्ति भारतीय चिंतनात आहे त्याचा आम्ही फक्त संदर्भादाखल उल्लेख





करू शकतो. प्रत्यक्ष आचरणाने उदाहरण घालून देण्याची क्षमता आमच्यात नाही.

(१) लोकशाही संदर्भात शैक्षणिक प्रश्नांचा विचार

स्वतंत्र जगात शैक्षणिक-तत्वे मानवी जीवनमूल्यातून निर्माण होत असतात ही व्यक्तिनिरपेक्ष तत्वे संपूर्ण मानव समाजाच्या विकासशील जीवनाला कालानुरूप स्वरूप देऊन उत्तरोत्तर विकसित होत जातात. लोकशाही जीवनपद्धतीत शिक्षण, समाज जीवनाच्या सर्वांगात स्पर्श करणारे असेल तरच सामूहिक कल्याण साधता येईल. जसे शिक्षण असेल त्यास अनुसरूनच समाजशास्त्र व राज्यशास्त्र निर्माण होईल. शासनाच्या चाकोरीतून निर्माण झालेले व्यक्तिवादी शिक्षण सामूहिक कल्याण व राष्ट्रीय चारित्र्य निर्माण करू शकणार नाही. भारतातील शिक्षणपद्धतीचा विचार या दृष्टिकोणातून केला गेला पाहिजे.

आज आमच्या देशात आर्थिक दारिद्र्यामुळे अनेक सामाजिक विकार निर्माण झालेले आहेत. प्रत्येक व्यक्तीची क्रिया फायदा-नुकसानीच्या संदर्भात केली जाते. शिक्षण संस्थांना दुकानाचे स्वरूप आले आहे ते याच अर्थाने. दारिद्र्याव्यतिरिक्त, सदोष शिक्षण पद्धति, दूषित राजकीय वातावरण व परंपरागत चालत आलेली संकुचित जीवन दृष्टि इ. कारणामुळे ध्येय दृष्टि, स्वार्थ त्याग व सामाजिक हित साधण्याची प्रवृत्ति निर्माण होऊ शकत नाही. लोकशाही जीवनात या गुणांची नितांत आवश्यकता आहे.

सामाजिक सदोषतेमुळे शैक्षणिक विकास होत नाही. व सदोष शिक्षणामुळे समाजविकास साधणे शक्य नाही असा हा पेच आमच्यापुढे आहे. या बिकट समस्येतून मार्ग काढावयाचा म्हणजे विशिष्ट ध्येयाने प्रेरित होऊन शक्य तो शैक्षणिक क्षेत्र स्वतंत्र ठेवून उपलब्ध मनुष्यशक्ति व साधनाद्वारे शिक्षणाचा विकास साधणे आवश्यक आहे.

भारतात ८० टक्के समाज ग्रामीण भागात राहतो. मुंबई पुणे म्हणजे महाराष्ट्र नव्हे. ग्रामीण भागात वसत असलेल्या समाजातून नवे नेतृत्व उदयास येण्यासाठी नवीन दृष्टी, उत्साह व स्वयंप्रेरणा तेथील समाजात निर्माण झाली पाहिजे. २० टक्के लोकांनी ८० टक्के लोकांवर शासन करावे ही लोकशाही नाही. हे ग्रामीण नेतृत्व तयार करणे हा आमच्यापुढील मुख्य प्रश्न आहे. आज शिक्षणाचा प्रचार व प्रसार द्रुत गतीने होत असून जिल्ह्या जिल्ह्यातून, तालुक्या तालुक्यातून विद्यालये व महाविद्यालये उदयास येत आहेत. अशा ग्रामीण भागातील या शिक्षणसंस्था नवे नेतृत्व निर्माण करण्यास कार्यक्षम बनविणे आवश्यक आहे. नव्या नेतृत्वाचा विचार करताना फक्त राजकीय दृष्टि समोर ठेवून चालणार नाही. राजकीय जागृति बरोबरच बुद्धिनिष्ठ विचारप्रणाली, राष्ट्रीय समस्यांची समरसता व सांस्कृतिक मूल्याचा अंगीकार इ. बाबींनाही महत्व आहे. अशा प्रकारचे विविध परंतु मूलगामी राष्ट्रीय चारित्र्य निर्माण होणे नव्या नेतृत्वात अन्तर्भूत आहे.

ग्रामीण समाजातून नवे नेतृत्व निर्माण करण्याची जबाबदारी तेथील स्थानिक शिक्षणसंस्थांवर आहे. ग्रामीण नेतृत्वाविषयी नियोजनमंडळाचे उपाध्यक्ष श्री. अशोक मेहता यांचे विचार अधिक उद्बोधक ठरतील ते म्हणतात,

Over 80 percent of india's population lives in the villages and this makes it all the more imparative that rural leaders should be trained, How this to be done ? The best place to find such leader is in the rural schools and small town Colleges. In other words these places should become cultural units radiating influence to inatiate a renaissance in rural areas, So much of our plans depends on rural inatiative particularly the community Development project.

श्री. अशोक मेहतांच्या वक्तव्यावरून आमच्या शिक्षणसंस्थाचे कर्तव्य निश्चित स्पष्ट होते. प्रादेशिक विद्यापीठाविषयी मी मांडलेले विचार या संदर्भात विशेष महत्वाचे वाटतात. राष्ट्रकार्यात स्वयंप्रेरणेने काम करण्याची प्रवृत्ति लोकशाहीत अपेक्षित आहे. या प्रवृत्तीचा उगम शिक्षण-संस्थातून होऊ शकतो. व म्हणून लोकशाही जीवनपद्धतीच्या संदर्भातून शिक्षणाचा विचार झाला पाहिजे.

शिक्षणात जीवनाभिमुखता

प्रचलित शिक्षण संस्था नवे नेतृत्व निर्माण करण्यास किंवा समाजविकासाला नवीन प्रेरणा देण्यास सक्षम होण्यासाठी त्या संस्थांच्या शैक्षणिक-कार्याचा प्रत्यक्ष समाजजीवनाशी संबंध प्रस्थापित होणे आवश्यक आहे. समाजाच्या विकासाच्या दिशेने त्याचा प्रवाह प्रवाहित करणे लोकशाही जीवनात आवश्यक आहे. विखरलेली ही समाजाची शक्ति कार्यप्रवण करण्यासाठी शाळा व महाविद्यालयात शिकणाऱ्या हजारो तरुणांचा संबंध केवळ वर्गात मिळणाऱ्या पुस्तकी ज्ञानाशी न राहता समाजजीवनाच्या प्रत्यक्ष दैनंदिन कार्याशी निगडित राहणे अगत्याचे आहे. शिक्षण हे जीवनाभिमुख व्हावयाचे असल्यास बुद्धि व कार्य-शक्ति या दोघांचा योग्य उपयोग प्रत्यक्ष कार्यात करवून घेण्यात आला पाहिजे. शिक्षण व समाज-जीवन या दोघात निर्माण झालेली अलिप्तता नष्ट होऊन जगण्याच्या प्रक्रियेतून खऱ्या ज्ञानाची निर्मिति झाल्याशिवाय स्वयंप्रेरणा व त्यागभावना निर्माण होणार नाही.

शाळा कॉलेजात विविध ज्ञानशाखेतून जे ज्ञान दिले जाते त्याचा उद्देश जीवनात त्या त्या क्षेत्रातील प्रश्न सोडविण्यासाठी आहे ही भावना नष्टप्राय झालेली असून परीक्षांच्या दुष्ट चक्रातून टोकताळ्याच्या आधारे कशी सोडवणूक करून घेता येईल याचाच विचार प्रथम केला जातो. अशा परीक्षेच्या तंत्रातून व स्मरण-शक्तीच्या मंत्रातून शिक्षणाचा आभास निर्माण होत असून त्या पायी कोट्यवधी रुपये व युवक-शक्तींचा दुरुपयोग होत आहे.

(२) दूषित वातावरणापासून शिक्षण-क्षेत्राची मुक्तता

स्वातंत्र्यप्राप्तिनंतर विधायक कार्य करण्याची परंपरा नष्ट झाली. अनुभवी व कळकळ असणारे बरेच लोक सरकारात काम करू लागल्यामुळे समाजाच्या सर्वांगाला सदोदित जागृत ठेवील असा विधायक कार्य करणारा वर्ग लुप्त होऊन सरकार व जनता यातील दुवा नाहीसा झाला. निर्माण झालेल्या या पोकळीमुळे विधायक कार्याची वास्तववादी दृष्टि नष्ट होऊन सत्ता व संपत्तीची आकर्षणे निर्माण झाली.

शैक्षणिक वातावरण यामुळे दूषित झाले. विद्यालये किंवा महाविद्यालये काढून फार थोड्या काळात शिक्षणतज्ञ किंवा विधायक कार्यकर्ता बनणे फार कठीण राहिले नाही. आपल्या मूळ राजकीय जीवनाचा आधार म्हणून शिक्षणसंस्थाचा विचार होऊ लागला. महाराष्ट्रातच नव्हे तर भारतात देखील शिक्षणसंस्था चालविणे हे दुय्यम परंतु आवश्यक काम समजले गेले. त्यामुळे दूषित राजकारणाचा संचार शिक्षणासारख्या पवित्र क्षेत्रात सुरू झाला. संस्था चालविणारी मंडळे ही केवळ शिक्षण-विकासाची कामे न करता आपल्या राजकीय प्रतिष्ठेला पुष्टि आणण्यासाठी या संस्थांचा उपयोग करून घेऊ लागली. या परिस्थितीत ज्या शिक्षण किंवा प्राध्यापक वर्गावर नव्या पिढीचे भवितव्य अवलंबून आहे अशांचे जीवन हे असुरक्षित व परावलंबी बनले आर्थिक अस्थिरता त्यातून निर्माण झाली. असमाधानी व असुरक्षित शिक्षक समाजाचे नवे नेतृत्व कसे निर्माण करू शकेल.

शिक्षणसंस्थांना लागलेल्या या रोगाचे निदान करून उपाय सुचविणे हा आमच्या पुढील गंभीर प्रश्न आहे. दूषित सत्तास्पर्धांच्या या चक्रातून व्यक्तिनिरपेक्ष शैक्षणिक तत्त्वावर आधारलेल्या ज्ञान प्रसार करणाऱ्या संस्था निर्माण करावयाच्या असल्यास खालील सूचनांचा विचार करणे योग्य ठरेल.

(१) शिक्षणसंस्था प्रामुख्याने शिक्षकानीच चालवाव्या.

(२) शिक्षण हे विधायक कार्य समजून सर्व विचाराच्या लोकानी ह्यास मदत करावी.

(३) शिक्षण संस्थांना कायम स्वरूपाचे आर्थिक स्थैर्य प्राप्त होण्यासाठी सरकारने शिक्षण कर सुरू करावा.

(४) शिक्षणसंस्थांची योग्यायोग्यता ठरविण्यासाठी तटस्थ शिक्षण-तज्ञाची नियुक्ति करावी.

वरील उपायांनी संस्थातील दूषित वातावरण निवळण्यास मदत होईल, व त्याकडे पाहण्याचा विधायक दृष्टिकोण निर्माण होईल.

(३) तरुणाच्या शक्तीचा – राष्ट्रकार्यासाठी उपयोग

(अ) वरील सदोषतेचे निराकरण झाल्यास आजच्या प्रचलित शिक्षणाला जीवनाभिमुख बनविणे व युवकाच्या बुद्धि-शक्ति-उत्साह आदींचा उपयोग

करून घेणे सुलभ होईल. खऱ्या लोकशाहीत नागरिकांच्या व्यक्तित्वाचा विकास साधणे प्रमुख ध्येय असले पाहिजे. व्यक्तित्वाचा विकास मनुष्याचा कार्यशक्तीतून होणे आवश्यक आहे. ही कार्यशक्ती समाजाभिमुख असली तरच व्यक्ति व समाज या दोहोत संघर्ष न होता परस्परांच्या सहकार्याने दोघांचा विकास होत राहील. व्यक्ति व समाजाच्या अभिन्नत्वातून जी राष्ट्रीय शक्ति जन्माला येते ती शक्ति लोकशाहीचा प्राण आहे. ही शक्ति खऱ्या संस्कारातून व विधायक कार्यातून निर्माण होत असते.

युवकांना सुसंस्कारित व कार्यप्रवण करून त्यांच्या राष्ट्रशक्तीचा आविष्कार करून घेण्याचे सर्व श्रेय शिक्षकावर अवलंबून आहे. शाळा कॉलेजातील शिक्षकांची आजची स्थिती, मनोवृत्ती व विचारप्रणाली ध्यानात घेता असे काही सक्रिय कार्य होऊ शकेल याविषयी शंका घेण्यास बरीच जागा आहे. यावर उपाय म्हणून काही नियमांचा विचार करणे अगत्याचे वाटते.

(१) माध्यमिक उपक्षेत्रात काम करू इच्छिणाऱ्या शिक्षकांना केवळ शैक्षणिक पदवी असून भागणार नाही तर जीवनाच्या संदर्भातून विशिष्ट विषय कसा शिकवावा यासाठी त्याना थोड्या अवधीचे प्रशिक्षण देण्यात यावे.

(२) विभिन्न विद्यापीठातील शिक्षकांची परस्परात देवाण घेवाण करण्याचा प्रघात असावा.

(३) शिक्षक, विद्यार्थी, व पालक या तिन्ही घटकांना परस्पराशी जवळ आणील अशा कार्यक्रमाला अग्रस्थान द्यावे.

(४) विशिष्ट विषयात नैपुण्य (Specialization) आवश्यक असले तरी त्यातील सदोषता दृष्टिआड करता येणार नाही, म्हणून सामान्य ज्ञानाची विशिष्ट पातळी असणे प्रत्येकास आवश्यक आहे.

(५) शिक्षकांच्या अध्ययन व अध्यापन कार्यात त्यांच्या शोध-कार्याच्या प्रगतीची नोंद घेऊन त्यास प्रोत्साहन देण्यासाठी विद्यापीठाकडून सवलती देण्यात याव्या.

विशिष्ट ज्ञानशाखेचा सूक्ष्म अभ्यास वैज्ञानिक युगात आवश्यक असला तरी स्थूल ज्ञानाकडून सूक्ष्म ज्ञानाकडे घेऊन जाणारी शिक्षणपद्धती असावी. त्या दृष्टीने शिक्षकांची योग्यता सामान्य शासकीय अधिकाऱ्यापेक्षा विशिष्ट प्रकारची असणे आवश्यक आहे.

वरील उपायांनी शिक्षकवर्गातील ती योग्यता येण्यास मदत होईल. नव्या नेतृत्वास आवश्यक असणारी कार्यप्रवणता व उत्साह ज्याच्यापासून निर्माण होणार आहे त्यांनी स्वतः आवश्यक योग्यता दाखवून देणे क्रमप्राप्त आहे.

वरील उपायांनी निर्माण होणारे वातावरण शिक्षणाला जीवनाभिमुख बनविण्यास उपयुक्त होईल परंतु त्यामुळे फक्त उपयुक्ततावादच सिद्ध होईल. प्राचीन भारताच्या संचित आध्यात्मिक जीवनमूल्यांचा विचार यात केला गेला नाही. खरेपाहता विद्या (अध्यात्म) व अविद्या (व्यावहारिकज्ञान) याच्या संयुक्त विचारानेच संपूर्ण ज्ञानसाधना सिद्ध होते. विज्ञानाच्या विशिष्ट विकाराने व सामूहिकविकाराच्या आवश्यकतेमुळे अध्यात्माचा विचार प्रत्यक्ष जीवनपद्धतीत कसा आणता येईल हा एक कठीण प्रश्न आमच्यापुढे आहे. प्रचलित शिक्षण पद्धतीत त्याचा आविष्कार करणे आज तरी शक्य नाही परंतु व्यवहारवादी शिक्षणाच्या प्रसारात प्रयोगाच्या दृष्टीने विशिष्ट विद्या मंदिरे असणे आवश्यक आहे. पांडेचरी येथील अरविंदाश्रम अथवा रवीन्द्रांच्या शांतिनिकेतन सारख्या संस्था त्या दृष्टीने आदर्श ठरतील. सामान्य जनतेची विद्येविषयीची प्राथमिक भूक शमल्यानंतर तत्वज्ञानावर आधारित शिक्षणसंस्थांचा विचार करता येईल.

(ब) राष्ट्रीय ध्येयधोरणाविषयी

निश्चित विचारप्रणाली

देशातील युवकांची मनोवृत्ती जशी बनवावयाची असेल तशी ती बनविता येते. जर्मन व रशिया या देशातील शिक्षणपद्धतीचा इतिहास आमच्या समोर आहे. परंतु त्यासाठी राष्ट्राच्या ध्येयधोरणाचे स्पष्ट चित्र युवकापुढे असणे आवश्यक आहे. आज भारतात राष्ट्रीय ध्येयवाद स्पष्टरूपाने आम्ही युवकांपुढे मांडू शकलो नाही हे सत्य नाकारता येणार नाही. लोकशाही समाजवाद किंवा त्यासारखे भुरळ घालणारे शब्द युवकात खडतर ध्येयवाद निर्माण करू शकणार नाही. राष्ट्रातील प्रत्यक्ष कार्यपद्धती, पुढाऱ्याकडून ध्वनित होणारे विचार व सामान्य जनतेत असलेली निराशा वगैरे अशा प्रकारचे वातावरण असताना ध्येयवाद कोठून निर्माण होणार? जीवनाच्या आवश्यकतेतून ध्येयवादाचा उगम

अनुक्रमणिका





होण्यासाठी जीवनाची सक्रियता जाणली पाहिजे. त्यासाठी देशातील पुढाऱ्यांनी, समाजसेवकांनी, शिक्षकांनी हा ध्येयवाद प्रथम समजून घेऊन नंतर राष्ट्रीय-जीवन-पद्धतीची विचारप्रणाली तरुणवर्गाला जाणीव होई-पावेतो समजावून देणे आवश्यक आहे. अर्थात ते करीत असता विचारप्रणाली व प्रत्यक्ष आचार यात जाणवेल एवढे अंतर राहणार नाही याची जबाबदारी वरील लोकांची आहे. हे विसरून चालणार नाही.

राष्ट्रीय विचारप्रणालीचा परिणाम संपूर्ण जीवन पद्धतीवर होणे आवश्यक आहे. अरिस्टॉटल Republic मध्ये म्हणतो. Not only economics, but the Politics the education, the art, the civilization and culture of people are to be governed by the idealogy of Socialism.

तरुणाच्या मनावर राष्ट्राच्या विचारपद्धतीचा छाप बिंबविण्यासाठी काही उपाय योजणे जरूर आहे :

(१) राष्ट्राच्या ध्येय धोरणाविषयी संपूर्ण माहिती असलेले साहित्य युवक संघटनांनी पुरविणे.

(२) युवकांनी विशिष्ट योजना कार्यान्वित करताना राष्ट्रातील धोरणाच्या संदर्भात त्या योजनेची चर्चा करावी. त्यासाठी सेमिनार, चर्चा संघाची योजना अमलात आणावी.

(३) राष्ट्रनेत्याचे दिवस साजरे करून त्यांच्या विकासानुसार काय करता येणे स्थानिक दृष्ट्या शक्य आहे याचा विचार व्हावा.

(४) विविध राजकीय विचारसरणीविषयी जागृत राहण्यासाठी युवकांची स्वतंत्र संघटना निर्माण करून स्थानिक प्रश्नांची सोडवणूक करण्याकडे प्रवृत्ति असावी.

(५) स्थानिक पुढाऱ्यांनी युवकांच्या कार्यात मार्गदर्शन करून त्याच्या कार्याला योग्य ती प्रसिद्धी देण्याचे धोरण ठेवावे.

वरील उपायांनी तरुणांच्या वैचारिक शक्तीला विधायक स्वरूप येऊन सामाजिक दोषांचा प्रतिकार करण्याची शक्ति निर्माण होईल. लोकशाही जीवन-पद्धतीच्या दृष्टीकोणातून कोणती विचारप्रणाली उपकारक आहे याविषयी तरुणवर्गात निश्चित कल्पना असणे अगत्याचे आहे. समाजवाद किंवा साम्यवाद हे राजकारण होऊ शकत नाही, समाजवादाचे ध्येय डोळसापुढे ठेवून त्याचेच राजकारण होण्याचा फार मोठा धोका संभवतो आहे म्हणून स्पष्ट विधायक परंतु जीवनाभिमुख विचारप्रणाली युवकांच्या मनात ठसविणे क्रमप्राप्त आहे. आजच्या शासनसंस्थेने असा प्रयत्न न केल्यामुळे तरुणाच्या शक्तीला प्रतिगामी वळण लागल्याचे दृष्टोत्पत्तीस येत आहे त्या दृष्टीने वरील विचार महत्त्वाचे वाटतात.

(क) युवक-संघटना

प्रवाहित अदृश्य शक्तीला दृश्यमान शक्तीचा आविष्कार होतो. त्या शक्तीचा उपयोग कसा व कोठे करावा हा राष्ट्रातील यक्ष प्रश्न आहे. शक्तीची योजना करून योग्य लाभदायक परिणाम घडवून आणण्यासाठी यक्ष होणे आवश्यक आहे. नाहीतर शक्ती विकृत स्वरूप धारण करील. तरुणांच्या विस्कटलेल्या शक्तीला संघटित करण्याचे कार्य म्हणूनच आहे.

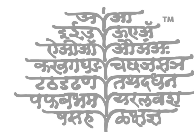
तरुणांच्या संघटनेच्या दृष्टीने शिक्षणसंस्थांचे व स्थानिक स्वराज्य संस्थांचे साहाय्य घेणे योग्य ठरेल. ग्रामीण भागात विखुरलेले शिक्षित व अर्ध शिक्षित तरुणांचे संघटन होणे जरूर आहे. 'तरुणांची संघटना' असे म्हणत असताना मला प्रामुख्याने प्रौढ विद्यार्थी अभिप्रेत आहे, कारण शिक्षणामुळे त्याच्या जीवनाला विशेष दृष्टि प्राप्त झालेली असते. त्याच्या शक्तीची योग्य योजना करण्याचाच प्रश्न उरतो.

तरुणांची अभेद्य संघटना निर्माण करण्याच्या दृष्टीने राज्यपातळीवर प्रथम प्रयत्न व्हावा. संघटनेचे हे कार्य स्वतंत्र समजून त्याच्या विधायक प्रवृत्तीकडे विशेष लक्ष असावे. संघटनेचे स्वरूप विकेन्द्रित स्वरूपाचे असावे त्या दृष्टीने विकेन्द्रित शासनाचा जो प्रयोग आपण पंचायत राज्याच्या द्वारे करीत आहोत त्याचाही या कार्यास उपयोग होऊ शकेल. या संघटनेचा अमल करताना मात्र सत्तास्पर्धेचे दूषित वातावरण टाळणे अगत्याचे ठरते. तेवढे पथ्य पाळल्यास नेतृत्व निर्माण करणे सुलभ होईल. राज्यपातळीवर युवकांच्या संघटनेचे स्वरूप खालीलप्रमाणे असावे.

(१) जिल्हा-युवक-विकास मंडळ

प्रत्येक जिल्ह्याचे स्वतःचे वैशिष्ट्य असते. तेथील विशिष्ट परिस्थिति लक्षात घेता प्रत्येक जिल्ह्यात तरुणांनी

अनुक्रमणिका





संघटित होऊन आपल्या स्थानिक प्रश्नांचा विचार करणे जरूर आहे. राज्याच्या, राष्ट्राच्या किंवा जगाच्या वातावरणाचा परिणाम प्रत्येकावर होत असला तरी व्यक्तीचे जीवन स्थानिक परिस्थितीशी निगडित असल्यामुळे तेथील विकासाच्या आवश्यकतेतून कार्यास प्रारंभ होणे आवश्यक आहे. भाषा, संस्कृति व विकासाच्या प्रश्नाविषयी जो जिव्हाळा स्थानिक लोकात दिसून येणे स्वाभाविक आहे तो इतराविषयी कमीच. म्हणून संघटनेच्या कार्यात जिल्हा हे प्रमुख क्षेत्र कल्पून तेथील विद्यार्थ्यांचे संघटन लाभदायक ठरेल. जिल्हा विभागाचे युवक विकास मंडळ तालुक्यातील प्रतिनिधीच्या रूपाने अस्तित्वात येईल.

या जिल्हा मंडळाचा संबंध जिल्हा परिषदेशी राहिल्यास शासकीय एकरूपता प्राप्त होण्यास मदत होईल. हे मंडळ स्वतंत्र विधायक कार्याला वाहून घेतलेले युवकांच्या प्रतिनिधींचे राहील व त्याचे कार्याचे स्वरूप भारत-सेवक-समाजाप्रमाणे शुद्ध विधायक असेच राहील. सदर मंडळात खालील प्रतिनिधि असणे योग्य होईल.

(१) जिल्हा परिषदेचा प्रतिनिधि.
(२) पालकांचे प्रतिनिधि.
(३) समाज-सेवक.
(४) जिल्ह्याचे आमदार किंवा खासदार.
(५) प्राध्यापक व शिक्षकांचे प्रतिनिधि.
(६) विद्यार्थ्यांचे प्रतिनिधि.

वरील प्रतिनिधींनी युक्त असे हे मंडळ जिल्ह्यातील युवकांना योग्य दिशेने येण्यास समर्थ होईल; जिल्हा परिषदेत या मंडळाचे कार्यालय असल्यास उत्तमच.

(२) विभागीय युवक-विकास मंडळ

विद्यापीठ व विद्यापीठाशी संबंधित महाविद्यालये ज्या ठिकाणी आहेत अशा प्रदेशात विभागीय मंडळाचे केंद्र असावे. त्या दृष्टीने महाराष्ट्रात चार विभाग पाडता येतील. प्रत्येक विभागात ८ पेक्षा कमी परंतु पाच किंवा पाच पेक्षा जास्त जिल्हे येतील.

(१) मुंबई जिल्हे ७
(२) पुणे ,, ६
(३) मराठवाडा जिल्हे ५
(४) विदर्भ ,, ८

विभागीय मंडळाचे स्वरूप येणेप्रमाणे –

(१) प्रत्येक जिल्ह्याचे विद्यार्थी प्रतिनिधि.
(२) विद्यापीठाचे प्रतिनिधि.
(३) लोकसभेचे सभासद किंवा तत्सम समाज-सेवक.
(४) महाराष्ट्र राज्य प्रतिनिधि.

वरील विभागीय मंडळ, प्रामुख्याने जिल्हा मंडळाच्या प्रश्नाचे स्वरूप अभ्यासून त्याना मार्गदर्शन करील. या मंडळाचे प्रत्यक्ष अस्तित्व जिल्हा मंडळाप्रमाणे न राहता वरील मंडळ वेळोवेळी विचारासाठी एकत्र येईल व त्यासाठी आवश्यक ते स्वरूप विभागीय मंडळाला देऊन विद्यापीठाच्या जोडीला राहून कार्य करता येईल. प्रत्येक विभागाचे वैशिष्ट्य ध्यानात घेऊन विभागीय मंडळ खालील कार्य करू शकेल.

(१) युवक संघटनेच्या दृष्टीने युवकांचे वार्षिक अधिवेशन घेणे.
(२) भाषा, वाङ्मय, कला आणि सांस्कृतिक विकासाच्या दृष्टीने कार्य करणे.
(३) विभागातील विविध कार्यात विशेष कार्य करणाऱ्या युवकांचा सत्कार व गौरव करणे.
(४) विद्यार्थ्यांच्या शिक्षणासाठी विविध सोयी व मदतीचे अनेक मार्ग उपलब्ध करून देणे.

(३) राज्य-युवक-विकास मंडळ

राज्य पातळीवरील युवकविकास मंडळाचे स्वरूप जिल्हा व विभागीय मंडळावर अवलंबून आहे. सदर मंडळाचे कार्य सहाय्यक स्वरूपाचे राहील. जिल्हामंडळे आणि विभागीय मंडळी जितके अधिक कार्यक्षम असतील तितक्या प्रमाणात राज्य मंडळाचे कार्य कमी. युवकांच्या कार्याची गतिशीलता प्रत्यक्ष जिल्ह्यात कार्यरूपाने दिसून येणे आवश्यक आहे. राज्यपातळीवर असलेले हे मंडळ आदेश देण्यापेक्षा प्रत्यक्ष अस्तित्वात असलेल्या प्रश्नांची सोडवणूक कशी होईल याकडे लक्ष देईल.

या मंडळाचे कार्य संपूर्ण राज्यातील युवकांना प्रामुख्याने पांच प्रकारचे मार्गदर्शन करील व त्यासाठी आवश्यक कार्यक्रम देणे, विविध प्रकारच्या सोयी उपलब्ध करून देणे व प्रत्यक्ष कार्यात येणारे दोष काढून प्रगतिशील जीवनाला मार्ग मोकळा करून देणे इ. कार्ये





हे मंडळ करील. युवककार्याचे स्वरूप साधारण असे असेल :

(१) संघटनात्मक.
(२) वैचारिक.
(३) विधायक कार्यात्मक.
(४) सांस्कृतिक.
(५) राष्ट्रीय व आन्तर-राष्ट्रीय कार्यांत सहकार्य

राज्यपातळीवरील या मंडळाचा आधार स्वतंत्र राहणार नसून त्याचे स्वरूप व कार्याची दिशा प्रत्यक्ष घडत असलेल्या तालुका, जिल्ह्यातील कार्यावर अवलंबून राहील. अर्थात संपूर्ण राज्यातील युवक-प्रवृत्तीचे व कार्यांचे प्रतिबिंब असलेले प्रातिनिधिक केंद्र म्हणून या मंडळाचे स्वरूप असले पाहिजे. सदर मंडळात खालील प्रतिनिधींचा समावेश असेल.

(१) राज्य युवक विकास मंडळाचे डायरेक्टर.
(२) राज्य-शिक्षण मंत्री किंवा उपमंत्री.
(३) भारत सरकारचा प्रतिनिधि.
(४) कुलगुरूंचे प्रतिनिधि.
(५) विभागीय मंडळाचे युवक प्रतिनिधि.

राज्य युवक-विकास मंडळाने शिक्षण खात्याच्या सहकार्याने काम करावे.

महाराष्ट्र राज्याचे उदाहरण घेऊन राज्य-युवक-विकास मंडळाचे स्वरूप व संघटनात्मक कार्य खाली दाखविल्या प्रमाणे असेल. *

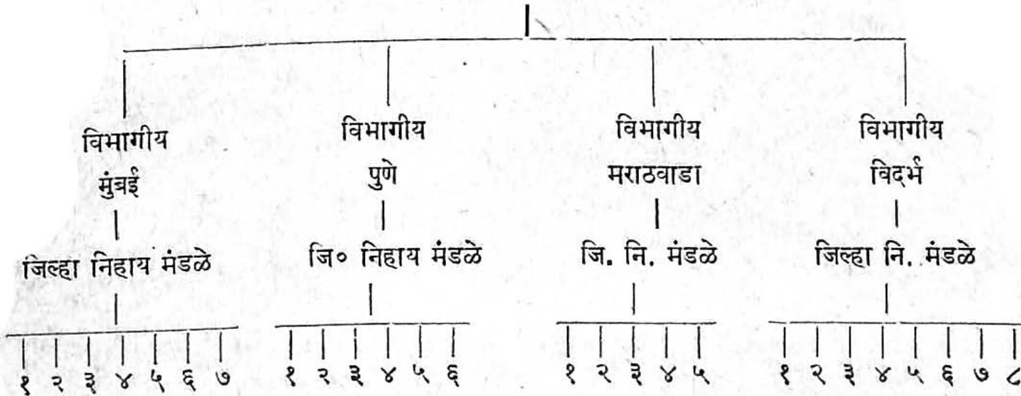
युवक-विकास मंडळाच्या संघटनात्मक कार्याची अति संक्षिप्त कल्पना दिली आहे. त्याचा आधार घेण्याइतपत उपयोग होईल. परंतु या दिशेने सदर संघटनेला मूर्तस्वरूप देण्यासाठी एक समिति नियुक्त करून अधिक वास्तववादी योजना व त्या योजनेचे निश्चित स्वरूप व नियम बनविता येतील.

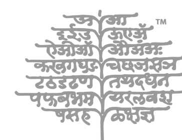
(४) युवकांच्या कार्यांचे स्वरूप

स्पष्ट विचारप्रणाली व संघटनात्मक एकता साधल्यानंतरच कार्याला आवश्यक असणारी व्यक्तिगत प्रेरणा निर्माण होते. सामाजिक वातावरणातील प्रतिगामी प्रवाहाला न जुमानता विशिष्ट विचारातून निर्माण होणारा ध्येयवाद डोळ्यापुढे ठेवून संघटनात्मक रीत्या कार्यप्रवण होण्याची परिस्थिती निर्माण झाल्याशिवाय कोणताही कार्यक्रम-मग तो राष्ट्रविकासाचा असो की व्यक्तिविकासाचा असो-प्रत्यक्षात येणे शक्य नाही. व म्हणून कार्यक्रमाच्या आधी निश्चित राष्ट्रीय विचार प्रणाली व योग्यसंघटन याबाबतीना प्रथम महत्व दिले पाहिजे.

विद्यार्थ्यांनी प्रथम अभ्यासाकडे लक्ष द्यावे. किंबहुना अभ्यासाच्या दृष्टीकोणातून जीवनाच्या प्रत्येक प्रश्नाकडे पाहावे हे तत्व वादातीत आहे. परंतु ज्ञानाच्या जोडीला अवलोकन व प्रत्यक्ष कार्याची साथ असल्याशिवाय वास्तववादी व जीवनाभिमुख शिक्षणाची परंपरा निर्माण होणार नाही. ज्ञानाशिवाय कार्य लंगडे व कार्याशिवाय ज्ञान अंधळे असल्यामुळे दोन्हीही तत्वाची संयुक्त योजना खऱ्या शैक्षणिक वातावरणात आवश्यक आहे.

वरील तत्व शिक्षणाच्या माध्यमातून तरुणांच्या अंगी उतरविण्यासाठी शिक्षक, विद्यार्थी व पालक या-







तिन्ही गटांचे राज्याच्या आरंभामुळे तरुणांच्या शक्तीचा उपयोग करून घेणे अधिक सोपे होणार आहे. त्या-दृष्टीने खालील कार्यक्रम हाती घेता येतील :

(१) महाविद्यालयातील किंवा शाळेतील कामात विद्यार्थ्यांच्या बुद्धी- शक्तीचा प्रत्यक्ष उपयोग करून घ्यावा. व उत्तम कार्य करणाऱ्यांचा जाहीर सत्कार करण्याचा प्रघात असावा.

(२) स्थानिक गावाची स्वच्छता व साक्षरतेसाठी स्वतंत्र कार्यक्षेत्र निर्माण करून विशिष्ट योजना (project) हाती घ्यावे.

(३) महाविद्यालयातील विद्यार्थ्यांचे ज्ञान शाखे-नुरुप गट पाडून आपापल्या विषयाच्या अनुषंगाने स्थानिक परिस्थितीचा अभ्यास करावा. व विकासाच्या दृष्टीने अभ्यासयुक्त अवलोकनातून आलेले निष्कर्ष स्थानिक स्वराज्य संस्थांना (म्युनिसिपालटी, जिल्हा परिषद किंवा तालुका पंचायत) सादर करावे.

(४) प्राध्यापक व विद्यार्थ्यांचे प्रतिनिधि या दोघांचे वैचारिक सहकार्य स्थानिक संस्थांनी घेण्याचा प्रयत्न करावा.

(५) स्थानिक संस्था व महाविद्यालये या दोघांच्या सहकार्याने गावात किंवा शहरात विविध व साधे व्यवसाय सुरू करून तरुणांना आर्थिक दृष्ट्या काही अंशी स्वावलंबी बनविण्याचा प्रयत्न व्हावा.

वरील कार्यक्रमामुळे स्वावलंबनासाठी श्रम करण्याची प्रवृत्ति युवकांच्या अंगी बाणण्यास मदत होईल. गावा-विषयी, संस्थेविषयी युवकांपुढे एक विशिष्ट कल्पना असणे आवश्यक आहे. आपल्या विचारानुरूप निश्चित केलेल्या कल्पनेला वास्तववादी बनविण्यासाठी ज्या योग्य पुरुषार्थाची आवश्यकता आहे तो पुरुषार्थ वरील कार्यक्रमामुळे निर्माण होऊन आजचे पुस्तकी-शिक्षण जीवनाभिमुख झाल्याशिवाय रहाणार नाही.

उपसंहार

वरील योजनेविषयीचे माझे विचार मी थोडक्यात मांडले आहेत. अधिक विस्ताराने ते मांडता येतीलही. परंतु माझ्या विचारांची दिशा दाखवून देणे हाच या लिखाणाचा उद्देश आहे. शिक्षण व युवक संघटना हे प्रश्न फार मोठे आहेत त्यासाठी त्या विषयातील तज्ञांच्या सहकार्याने एक सर्वसामान्य अशी योजना तयार करून या कार्यास मूर्त स्वरूप देता येईल.

विद्यार्थ्यांच्या सुटीच्या विनियोगाविषयी एक साधा परंतु महत्त्वाचा वाटणारा लहान कार्यक्रम मी विचारासाठी महाराष्ट्रापुढे ठेवला आहे. कार्यक्रमाचे सामान्य रूप स्पष्ट करणारा लेख २१ मार्च १९६४ च्या साधनेच्या अंकात प्रसिद्ध झाला असून त्याचा विचार महाराष्ट्र राज्याच्या शिक्षणखात्याने करावा अशी माझी अपेक्षा आहे. वरील योजनेच्या संदर्भात त्या कार्य-क्रमाचा विचार करणे योग्य ठरेल.

शिक्षण क्षेत्रात आवश्यक मूलगामी परिवर्तन करून युवकांच्या शक्तीचा उपयोग राष्ट्रकार्यात करून घेण्याची वेळ आली आहे. केंद्रीय शिक्षण मंत्र्यानी आरंभिलेले कार्य त्या दृष्टीने अधिक समयोचित, मूल-गामी व विधायक आहे. त्यामागील वृत्ति व कळकळ ध्यानात घेतल्यास विचारांचे स्वरूप स्पष्ट होईल. या सारख्या योजनेत मला व्यक्तिशः सहकार्य करता आल्यास मी स्वतःला धन्य समजेन.

अनुक्रमणिका







सर्व तऱ्हेचें उत्तम, सुबक कापड तसेंच हातमाग व पॉवरलूमसाठीं लागणारें तलम सूत माफक भावांत मिळेल.



दि इंडिया युनाईटेड मिल्स् लिमिटेड.

टेलेफोन नंबर २६५३३१



"इंदु हाउस". डुगल रोड. बॅलार्ड इस्टेट. मुंबई नं. १

डॉ. सदाशिव अं. डांगे

' ऋग्वेदातील यातु आणि यातुधान '

ऋत आणि यातु

' यातु ' ' यातुधान ' आणि ' माया ' ' मायिन् ' अशा जोड्या ऋग्वेदात पुष्कळ ठिकाणी येतात. ' यातुधान ' या शब्दाची व्युत्पत्ति ' यातु'चे आश्रयस्थान अर्थात् ' यातु ' ज्याच्या ठिकाणी वसत आहे किंवा ' यातू 'वर ज्याचे प्रभुत्व आहे ही होय. ' यातुधान ' हा शब्द ऋग्वेदात आणि नंतरच्या संस्कृत साहित्यातही राक्षस ह्या अर्थी येतो. ' यातु ' आणि ' यातुधान ' या शब्दांच्या ऋग्वेदातील वापराकडे बारकाईने लक्ष दिल्यास एक निश्चित गोष्ट लक्षात येते. ती म्हणजे ' यातु ' ही शक्ति संहार करणारी तर आहेच; पण सदैव राक्षसी अशी आहे. देवांच्या संदर्भात बोलताना त्यांच्या शक्तीला ' यातु ' हे नांव दिलेले कुठेच आढळत नाही. उलट दैवी शक्तिवाचक जे शब्द येतील त्यांच्या विरोधात ' यातु ' हा शब्द अनेक ठिकाणी येतो. संपूर्ण विश्वाला गतिमान करणारे व यज्ञ ज्याचे प्रतीक आहे असे ऋत यातूच्या विरुद्ध आहे. " ऋताला मी अनुसरतो– यातूला कदापि नाही– " असे अत्रि ऋषि म्हणतात. (ऋ. ५–१२–२) अन्यत्र एके ठिकाणी अग्नीला प्रार्थना केली आहे की– " हे अग्ने जो यातुधान अनृताने ऋताला नष्ट करण्याची इच्छा करतो तो तुझ्या ज्वालेत त्रिवार पडो. " या ठिकाणीही ऋत आणि यातु हे परस्परविरोधी दिसतात. ऋताला विरोध करणाऱ्या अनृताची आणि 'यातु'ची या ऋचेत समता असल्याचे दिसते. दैवी शक्ति आणि ' यातु ' यांचा विरोध दाखवीत ऋषि अग्नीला याचना करतात की, " हे अग्ने, अथर्वयुक्त दैवी तेजाने यातुधानाला मार–" (१०–८७–१२). इतरत्र दैवी शक्तीचा आविष्कार करून यातुयुतांना मारण्यास ऋषि अग्नीलाच सांगतात. (४–४–५) ' यातुमती ' हा स्त्रीलिंगी शब्दही आढळतो (१–१३३–२; ३). अर्थात् ' यातुयुक्त ' जसे पुरुष तशा स्त्रियाही होत्या, ही कल्पना ऋग्वेदात स्पष्ट दिसते. एके ठिकाणी इन्द्राची स्तुती करताना वसिष्ठ म्हणतात– " हे इन्द्रा, पुरुष यातुधानाला आणि स्त्री (यातुधानी) ला मार. " (७-१०४-२४) काही ठिकाणी ' यातुर्यातुमावताम् ' असा शब्दप्रयोगही आढळतो.

यातुधान

यातुधानाच्या वर्णनामध्ये पुढील लक्षणांचा अंतर्भाव दिसून येतो. ते नरमांसभक्षक आहेत; ते अश्वमांस किंवा पशुमांसभक्षक आहेत.[1] त्यांना ' क्रव्यादः ' म्हटलेले आहे (१०–८७–२ आणि ५). ते अंतरिक्षातही वास करतात. (१०–८७–३–१६) क्वचित् त्यांना खुरे किंवा तत्सदृश नखे असल्याचा, त्या नखांनी इतरांना त्रास देण्याचा आणि त्यांच्या मोठ्याने ओरडण्याचाही उल्लेख येतो. (१०–८७–१२– " तदग्ने चक्षुः प्रतिधेहि रेभे शफारुजं येन पश्यति यातुधानम् । ")

वरील विवेचनावरून यातुधान म्हणजे ' यातु ' –युक्त, पण दृश्यमान प्राणी आणि तेही मानवच असावेत ही कल्पना येते. कारण, ' यातुधान ' या शब्दाचा उपयोग पुरुषाकृति सुचविणारा असा स्पष्ट केलेला आढळतो. ज्या दोन[2] सूक्तांमध्ये ' यातु ' आणि यातुधानासंबंधी विशेष उल्लेख आहेत, त्यापैकी एकात, मंडलद्रष्टा वसिष्ठ म्हणतो–– " मी जर ' यातुधान ' असेन तर आणि कोण्या पुरुषाचे आयुष्य जर मी पोळेन तर आजच मी मरेन. किंवा विनाकारणच मला जो राक्षस म्हणेल, त्याचे दहा

१. ऋ. १०–८७–१६ यः पौरुषेण क्रविषा समङ्क्ते यो अश्वेन पशुना यातुधानः ।

२. पहा : ऋ. १०–८७; आणि ७–१०४.

वीरपुत्र त्याला सोडून जातील. "[3] त्याच सूक्तात पुढच्याच ऋचेत वसिष्ठ पुनश्च आवर्जून सांगतात की, " मी 'यातु' युक्त नसूनसुद्धा मला जो 'यातुधान' म्हणेल, किंवा जो राक्षस आपण स्वतः शुद्ध असल्याची ग्वाही देईल, त्याला इन्द्राने ठार मारावे. "[4]

यातुधानाची जात

वरील उद्धरणांवरून हे सिद्ध होण्यास मदत होते की, 'यातु'युक्त पुरुष किंवा स्त्री म्हणजे यातुधान. वसिष्ठाच्या या वचनाबरोबर अत्रिऋषीचे वर उल्लेखिलेले वचन ताडून पाहण्याजोगे आहे.[5] तसेच आपल्या 'यातूनी घात करणाऱ्या 'यातुजूं'च्या (आपल्या 'यातूं'नी घात करणाऱ्यांच्या) बंधूना आणि अबंधूनाही--अर्थात् जवळच्या नातेवाईकांना आणि मित्रमंडळींना मारण्याची याचना केलेली आहे.[6] काही ठिकाणी 'यातुधान' यांचा उल्लेख 'रक्षस्'[7] (पुंल्लिंगी व नपुं. लिंगी दोन्ही अर्थी वापरलेला शब्द) येतो व राक्षसानाच 'यातुमत्' (यातुयुक्त) असे म्हटलेले आढळते.[8]

वेदोत्तर काळात 'राक्षस' हा काल्पनिक गण नसून एक विशिष्ट जातच मानली गेलेली आढळते. हे राक्षसच 'पिशिताशन', 'क्रव्याद' इत्यादि विशेषणांनी संबोधले जातात. यातुधानांना ही विशेषणे ऋग्वेदात आहेत हे आपण वर पाहिलेच आहे. यातुधान व राक्षस याचे पूर्ण समीकरणच जणु नंतरच्या वाङ्मयात झालेले दिसते. अर्थात् राक्षस म्हणजेच यातुधान व त्याची हिंसक शक्ति किंवा कुटिल कला म्हणजेच 'यातु' अशी उपपत्ति योग्य दिसते. ह्या ठिकाणी आणखी दुसरे एक पद 'यातुधान' यांच्या संदर्भात ऋग्वेदात येताना दिसते. ते म्हणजे 'मूरदेवाः.' 'यातुधान' व 'मूरदेवाः' यांचा समावेश एकाच ऋचेतही विशेषण–विशेष्य-भावाने केलेला आढळतो.[9] 'मूरदेवाः' या शब्दावर टीप देताना सायणाचार्य क्वचित् 'मारणक्रीडा राक्षसाः' (मारणे ज्याना खेळ वाटते असे राक्षस) हा अर्थ देतात. (पहाः भाष्य– ऋ. ७–१०४–२४) तर कधी 'ज्याचे देव मूढ आहेत' असाही अर्थ देतात. (भाष्य. ऋ. १०–८७–२). 'मूरदेवाः' शब्दात अधिक महत्त्वाचा शब्द

---

३. ऋ. ७–१०४–१५ अधा मुरीय यदि यातुधानो अस्मि यदि वायुस्ततप पूरुषस्य ।
अधा स वीरैर्दशभिर्वि यूया यो मा मोघं यातुधानेत्याह ॥

४. ७–१०४–१६ यो मायातुं यातुधानेत्याह यो वा रक्षाः शुचिरस्मीत्याह ।
इन्द्रस्तं हन्तु महता वधेन...... "

५. ऋग्वेदातील वचन असे आहे–पहा ५–२–२ " नाहं यातुं सहसाद्वयेन ऋतं सपामि ।

६. ऋ. ४–४–५ ब अवस्थिरा तनुहि यातुजूनां जामिमजामिं प्र मृणीहि शत्रून् ॥

७. ऋ. १०–८७–१९ सनादग्ने मृणसि यातुधानान्न त्वा रक्षांसि पृतनासु जिग्युः । तसेच बघा टीप ४. त्यांत येणारा 'रक्षाः' हा शब्द पुंलिंगी असून तो यातुधानासाठी येतो. 'रक्षस्' याशब्दासाठी, शिवाय बघा ऋ. ७–१०४–१७, १८; –१९;२१ इ. इ.

८. ऋ. ७–१०४–२५ 'रक्षोभ्यो वधमस्यमशनिं यातुमद्भ्यः ।'

९. ऋ. १०–८७–२ अयोदंष्ट्रो अर्चिषा यातुधानानुपस्पृश जातवेदः समिद्धः ।
आ जिह्वया मूरदेवान् रभस्व क्रव्यादो वृक्त्वपिधत्स्वान् ॥
आणि ऋ. ७–१०४–२४ इन्द्र जहि पुमांसं यातुधानमुत स्त्रियं मायया शाशदानाम् ।
विग्रीवासो मूरदेवा ऋदन्तु मा ते दृशन् सूर्यमुच्चरन्तम् ॥

अनुक्रमणिका

अर्थातच ' मूर ' हा आहे आणि हा शब्द ऋग्वेदात इतरत्रही येतो. एखादा अपवाद सोडला, तर 'मूराः' याचा अर्थ हिंसक किंवा दुष्ट हा घेणेच अधिक योग्य वाटते. स्वतः सायणाचार्यही कित्येक ठिकाणी तोच अर्थ देतात. 'मूराः अरातीः' (ऋ. ४–२६–७)चा हिंसक शत्रु असा अर्थ सायण देतात, " मा त्वा मूरा ... अदभन् " (८–४५–२३) असे इन्द्राला म्हटले, त्यात ' मूराः 'चा अर्थ ' हिंसकाः ' असाच घेणे इष्ट होईल. इन्द्र-हा ' मूर ' नसून इतरांचे देव ' मूर ' आहेत (ऋ. ४-२६-७;१०-४६-५) यात विरोधाने इन्द्र हिंसकवृत्तीचा नाही–शत्रूंचे तो चूर्ण करील; पण वृत्ति हिंसक नाही–पण इतर (वैदिकेतर) देव हिंसक वृत्तीचे आहेत असा अर्थ सूचित होतो. 'मूराः' या शब्दाची व्युत्पत्ति बघता प्रथमतः हिंसाप्रवृत्तीचाच तो शब्द द्योतक असल्याचे दिसते.[१०] वरील विवेचनावरून असे अनुमान निघते की ' यातुधान ' ही आभासात्मक किंवा निव्वळ काल्पनिक शक्ति नसावी. तर वैदिक आर्यांच्या दैनंदिन कर्मात विघ्ने आणणारी किंवा यज्ञसंस्थेला बाधा आणणारी एखादी दृश्य जमात असावी;[११] आणि म्हणूनच त्यांना शासन करण्यास देवतांना (विशेषतः अग्नि, इन्द्र व क्वचित् सोम) याचना करताना त्यांचे अवयव छेदण्याचा विशेष उल्लेख येतो. कदाचित् रात्रीच्या वेळी चोरटे हल्ले करून विघ्ने आणण्यामुळे व लगेच पळून जाण्यामुळे त्यांच्यावर अंतरिक्षात वास करण्याच्या कल्पनेचा आरोप करण्यात आला असावा. त्यांच्या क्रौर्यामुळे त्यांच्यावर तीन शिरांचाही आरोप केल्याचे दिसते.[१२] त्यांच्या देवता हिंसक व रक्तपिपासू असणे संभवते, व म्हणूनच त्यांना ' मूरदेवाः ' असे संबोधन प्राप्त झाले असावे. अजूनही काही जमातीत नररक्ताने देवताना पूजण्याची प्रथा दिसतेच ! पहिल्या धान्याला नररक्ताची शिंपडण देण्याच्या प्रथेमुळे क्वचित् रात्री झोपलेल्या व्यक्तीचे बोट कापून रक्त नेण्याची प्रथा अजूनही बस्तरमधील मुरिया गोंडात प्रचलित आहे.[१३] हे लोक अर्थात् अवैदिक आणि करण्या करण्यात पटाईत असल्याने त्यांची विशेष काळजी व घृणा वाटणे संभवते. त्यांच्या या करणी किंवा चेटुक करण्याच्या (ज्याला Black magic म्हणतात) अदैवी कलेलाच ' यातु ' हे नाव दिलेले आहे हे उघड आहे. ' यातु ' शब्द तसा

---

१०. √मृ धातुपासून मुर् (मूर) किंवा मुर् (मुर) हे दोन्ही शब्द निघतात. ' अधा मुरीये '– (७–१०४) मध्ये मृ धातुपासून क्रियापद आहे. बघा – ग्रासमान वर्टर बुक 'झुम रिग्वेद' (१९३६) पृ. १०५० ' मूरदेवाः ' या पदाचा ' राक्षसी व्यक्ति ' (dämonischer Wesen) ' मूराः ' या शब्दासाठी बघा : ऋ. ३–४३–६; ४–२६–७ : ८–२१–१५; ४५–२३; १०–४–४; – ४६–५ इ. इ.

मुर किंवा मूर यांच्या या अर्थाशी मुरारि कृष्णाने ज्याचा वध केला तो ' मुर ' ताडून पहाणे उद्बोधक होईल.

११. अर्थातच ही जमात म्हणजे पुढील वाङ्मयात प्रसिद्धी पावलेली राक्षस-जमात होय. ऋग्वेदात मात्र ' यातुधान ' हे नाव विशेषेकरून ह्या जमातीच्या चेटुक करण्याच्या (यातु) कलेलाच अनुलक्षून दिलेले होते. थोडक्यात, विशेषणरूप असलेले हे पद ऋग्वेदात विशेष्य म्हणून वापरले गेले हे स्पष्टच आहे.

१२. ऋ. १०–८७–१०.

१३. पहा : ' दि मरिया गोंडस् ऑफ बस्तर ' – सर विल्फ्रेड ग्रिग्सन, ऑक्सफर्ड युनिव्हर्सिटी प्रेस प्रथम प्रकाशन १९३८, पुनश्च संस्करण १९४९.

अनुक्रमणिका





आपल्या परिचयाचा आहे. भाषाशास्त्राच्या दृष्टीने 'यातु' आणि 'जादु' एकच हे सांगावयास नकोच[१४] ! अर्थात् 'यातुधान' म्हणजे अवैदिकांची (अनार्यांची) जादुगाराची अशी एक जात की, जी कच्चे मांस खाणारी, नरबली देणारी व जादूटोणा करणारी अशी होती असे स्पष्ट दिसते; आणि म्हणूनच वसिष्ठाचा आपण यातुधान नाही हे आवर्जून सांगण्याचा खटाटोप लक्षात येतो.[१५]

यातुधानांचे उद्योग

'यातु' किंवा जादु-टोणा (चेटुक) भिन्नभिन्न प्राण्यांच्या आश्रयाने करता येत होता असे दिसते. घुबडाच्या, कोकाच्या (लांडगा किंवा चक्रवाक) रूपाने किंवा कुत्र्याच्या इ. इ. आश्रयाने ही जादू करता येत असे. सातव्या मंडलातील एका सूक्तांत (ऋ. ७-१०४-२२) या भिन्नभिन्न प्रकारच्या जादूंना नष्ट करण्याची विनंती इन्द्राला केलेली आहे. या उल्लेखात लक्षात ठेवण्याजोगी गोष्ट ही की जादु (यातु) ही प्राण्यांच्या रूपाने येते. जादुगार (यातुधान) ही रूपे घेत नाहीत. चेटुक करणाऱ्या ह्या जादुगारांची भीती ऋग्वेदीय आर्यांचे सर्वात उत्कृष्ट धन जे गोधन त्याना विशेष होती हे दिसते. ऋग्वेदाच्या दहाव्या मंडलात (सुक्त ८७) गाईच्या दुधाचे यातुधानापासून रक्षण करण्याची विशेष काळजी दिसून येते. यातुधानाना गाईचे दूध प्यायला न मिळता त्यातील विष त्याना मिळावे असा उल्लेख आहे. अर्थात् याचा अर्थ स्पष्ट आहे. दुधाचे त्याच्या पोटात विष व्हावे ही इच्छा. तसेच गाईचे संवत्सरीय (वर्षाच्या वेतानंतर पहिले) दूध यातुधान प्यायला तर त्याला मारून टाकण्याची याचनाही केलेली आहे. (पहा ऋ. १०-८७-१७;१८) गाईचे दूध इतरत्र कुठे पडू नये, त्यावर कुणा भलत्याची दृष्ट पडू नये नाहीतर ते आटेल, ही लोककल्पना याच्या मुळाशी आहे हे उघड आहे. गायीच्या दुधासंबंधी या कल्पना इतरही देशात सापडतात.[१६] अर्थात् आपल्या गाईचे दूध परक्या व अनिष्ट लोकांच्या हाती पडू नये हीच यातील कल्पना आहे.

'यातुधान' या सारखाच दुसरा शब्दप्रयोग ऋग्वेदात आहे तो असा : 'यातुमावान्' म्हणजे यातुयुक्त. या शब्दाशी 'यातु' शब्द संयुक्त दिसतो.[१७] तसेच 'यावा...यातुमावान्' असा शब्दप्रयोगही आढळतो. यावरून 'यातु' शब्दाच्या अर्थावर आणखी वेगळया प्रकारे प्रकाश पडण्यास मदत होते. 'यावा' व 'यातु' हे दोन्ही शब्द गतिवाचक आहेत; व ते दोन्ही 'या' (= जाणे) या धातूपासून निघालेले आहेत. 'यातुमावान्' या पदात 'यातुयुक्त' किंवा 'यातुधान' हा अर्थ येतो हे उघड आहे. तेव्हा 'यावा यातुमावान्'

---

१४. प्राकृतीकरणातील हा सर्वसामान्य नियम आहे. पहा–

१५. वसिष्ठाने 'मी यातुधान नाही' किंवा जो मला यातुधान म्हणेल' इ. इ. सांगण्याचे कारण काय असावे हे कळणे कठीण आहे. पण ज्याअर्थी एवढा आवर्जून नकार आहे, त्याअर्थी असा आरोप येण्याची शक्यता पण जास्तच असावी ! विश्वामित्र आणि वसिष्ठ यांच्या पुरातन आणि प्रसिद्ध भांडणाचा यात काही संदर्भ असावा काय ? शुनःशेपाच्या कथेत (ऐ. ब्रा. ३३) शुनःशेपाला बळी देण्यास उद्युक्त झालेल्या हरिश्चंद्राचा पुरोहित म्हणून काही अस्पष्ट संबंध वसिष्ठाचा असावा. पण प्रमाणाभावी हे मांडता येत नाही. विश्वामित्राच्या आगमनाने शुनःशेपाची मुक्ति होण्यास साहाय्य होते हे सुविदित आहेच.

१६. पहा– फ्रेझर 'फोक्लोअर इन् दी ओल्ड टेस्टॅमेण्ट' भाग ३ रा पृ. १२८ व पुढे.

१७. ऋ. ७-१-५; 'यातुमावत्' च्या इतर रूपासाठी बघा–ऋ. १-३६-२०, ७-१०४-२३, ८-६०-२०, 'यावा' पदाचा अर्थ ग्रासमान 'आक्रमक शत्रु' असा घेतो. (पहा उ. ग्रं.).

अनुक्रमणिका





या पदानी जादुटोणा करणारी व लागलीच निघून जाणारी अशी हिंसक किंवा आक्रमक व भटकणारी अशी व्यक्ति सूचित होते. अर्थात् ‘ यातुधानां’ची ही जमात क्रव्याद् , हिंसक व आक्रमक असावी असे दिसते. ही जमात ‘ मूरदेव ’ होती म्हणजे हिंसक आणि नरबली घेणाऱ्या देव-देवतांची उपासक होती.[१८] या देवता (किंवा देव) मूर्त स्वरूपाच्या असाव्या कि नाही यासंबंधी वाद आहे. पण, त्या **मूर्तस्वरूपाच्या** असाव्या असे दिसते. त्या मानुषी आकाराच्या जरी नसल्या तरी दृश्यपदार्थ म्हणून असाव्या असे दिसते.[१९] अर्थात् रक्तपिपासू जड देवतांची पूजा करणारे हे लोक असावेत असे अनुमान सयुक्तिक होईल. त्या देवताना बलि देणारी, यज्ञविरोधी व ‘ यातु ’ (जादु) शक्तीचा उपयोग करणारी ही राक्षसी जमात वैदिक आर्यांना सदैव संत्रस्त करून सोडीत असे. जड पदार्थांची पूजा करणाऱ्या जमाती जगात सर्वत्र होत्या हे सर्वश्रुत आहेच. त्या जड पदार्थांत झाड, प्रस्तरादि वस्तु असत. काही जमाती विशिष्ट वृक्ष किंवा विशिष्ट प्राणी यांचीच पूजा करीत असत, व त्यांना नरबली किंवा प्राणि-बलि देत असत. (यासाठी पहा-फ्रेझर- ‘ गोल्डन बौ ’ ; किंवा ॲड्र्यु लँग- ‘ कस्टम ॲण्ड मिथ्-रिच्युअल् ॲण्ड रिलिजन् .) आर्य जरी अशा पार्थिव जड वस्तूची पूजा ऋग्वेदकालात करीत नसले, तरी आर्येतर जमाती तशी पूजा करण्याची शक्यता आहे.

अथर्ववेदात यातुधानांना शोधून काढण्याच्या ‘ सदंपुष्पा ’ नावाच्या एका ओषधीचा उल्लेख येतो. त्या ओषधीच्या योगाने ‘ यातुधान ’ ‘ यातुधानीच ’ काय, पण शूद्र कोण व आर्य कोण हेही ओळखता येण्याचा उल्लेख आहे- (अथर्व वेद- ४-२०-६ व पुढे) यावरून हे स्पष्ट होते की ‘ यातुधान ’ हे शूद्र आणि आर्य याप्रमाणे मानवच होत; पण क्रव्याद् , हिंसक व जडवस्तुपूजक.

‘ यातुधान ’ व ‘ यातु ’ संबंधी ही चर्चा केल्यावर ‘ यातु ’ ही दैवी शक्ति नाही हे स्पष्ट झाले. पण हिच्यासारखीच दुसरी शक्ति ऋग्वेदात बरेचदा उल्लेख पावलेली आहे. ती म्हणजे **माया.** माया ही देवांची व असुरांची अशी दोघांचीही आहे. ती इन्द्रादि देवांची (ऋ. २-९; ५-८५-५ इ. इ.), तशीच दस्यूंचीही आहे (१-११७-३; २-११-१० इ. इ.); त्याचप्रमाणे अदेवांचीही आहे (ऋ. ७-१-१०). ‘ माया ’ म्हणजे प्रज्ञा हा गुण. तर ‘ यातु ’ म्हणजे कृष्ण-चेट्टक हा दुर्गुण.

---

१८. ‘ मूरदेवाः ’ या पदाचा अर्थ सायण-- ‘ मूढदेवाः ’ व ‘ मारणक्रीडाः राक्षसाः ’ असा दोन प्रकारचा देतात. दुसरा अर्थ अधिक चांगला होऊ शकेल असे आपण पाहिले आहेच.

१९. ऋग्वेदात ‘ देव ’ याचा अर्थ मनुष्याकृति देव नाही असे माझे गुरु प्रा. ह. दा. वेलणकर यानी मांडले आहे. (पहा-ऋग्वेद मंडल-७ इंग्रजी भारतीय विद्याभवन. मुंबई. ७-१९६३ प्रस्तावना पृ. १०-११) अर्थात् दैव अन्धस् (७-२१-१); अग्नि = देव (१-१-१); सवितृदेव- (३-२१-५); यामध्ये ‘ मानुष ’ नव्हे पण दृश्य स्वरूपात असणाऱ्या देवाची कल्पना स्पष्ट दिसते. हे कधीही नष्ट न होणारे - ‘अमूर’ (√मृ-धातु व हिंसक नसलेले असे ‘ देव ’ तर यातुधानादि वैदिकेतरांचे देव हिंसक व नष्ट होणारे ‘ मूर ’ (√मृ) असा अर्थ दिसतो. या अर्थाने वेदोत्तर ‘ मूर्त ’ किंवा ‘ मूर्ति ’ हा शब्द ताडून बघण्याजोगा आहे. कोषात मूर्त किंवा मूर्ति यात धातु √मुर्छ् किंवा √मूर्च्छ् दिलेला आहे; पण त्यातही मूळ धातु √मृ < मुर् / मूर् असल्याचे दिसते. मूर्ति किंवा मूर्त यातील ध्वनि ‘ नष्ट होणारी ’ हाच आहे. ‘ मूराः ’ आणि मूरदेवाः ’ मधील ‘ हिंसक व नष्ट होणारे ’ असा अर्थ इन्द्रासाठी वापरलेल्या ‘ अमूर ’ या पदाच्या विरोधी अर्थाशी जुळतो. हा सायणांनी सुचविलेलाच अर्थ आहे हे आपण बघितलेच आहे. म्हणून ‘ मूढ ’ या सायणांच्याच व गेल्डनरच्या अर्थापेक्षा हा श्रेयस्कर वाटतो.

अनुक्रमणिका

प्रा. श. द. देशपांडे

विज्ञान दृष्टी

विज्ञानदृष्टीचे ब्रीद

मानवी जीवनाच्या इतिहासाच्या कुठल्याही कालखंडात त्या त्या कालातील मानवी समाजाने काही विशिष्ट मूल्ये आणि श्रद्धा तत्परतेने आणि सचोटीने उराशी बाळगलेल्या आढळून येतात. ही मूल्ये आणि श्रद्धा म्हणजे त्या कालखंडातील जीवनविषयक विचारांची परिणत आणि आदर्शरूप प्रतीकेच म्हणावयास हवी. परंतु स्थिरप्रद, निश्चित आणि उत्साहपूर्ण असे व्यक्ती आणि समाजजीवन व्यतीत करण्यासाठी अवश्य असणाऱ्या श्रद्धांची सोबत काही अंधश्रद्धा आणि अपसमज नेहमीच करीत आलेल्या आहेत. किंबहुना दिव्याखालच्या अंधाराप्रमाणे आवश्यक श्रद्धा ह्या अनावश्यक समजुतींनी मंडीतच असलेल्या आढळतात.

एखाद्या कालखंडातील वैचारिक दृष्टिकोण हा काहीसा प्रत्यक्ष प्रत्ययकारी अनुभवांवर आणि काहीसा गृहीत प्रत्ययांवर अवलंबून असतो. या त्या काळात अभिनव असणाऱ्या दृष्टिकोणातून ज्याप्रमाणे त्या काळातील मूल्ये आणि श्रद्धा आकार घेऊ लागतात त्याचप्रमाणे त्या दृष्टिकोणाच्या आवेशयुक्त प्रतिपादनाच्या आणि मंडनाच्या भरात श्रद्धा सोबत अपसमजांचीही जोपासना कळत न कळत होत जाते. गृहीत प्रत्ययांच्या स्वाभाविक मर्यादातून तर क्वचित अनुभवांच्या संकुचित स्वरूपामुळे देखील अंधश्रद्धा रूढ होत असतात.

आज जगाच्या पाठीवर कुठल्याही समाजाचे जीवन एका अस्वस्थतेच्या अवस्थेतून जात आहे. वैचारिक दृष्टीनेही जुन्या श्रद्धा उद्ध्वस्त झाल्या आहेत आणि नव्या मूल्यांसाठी विचारवंतांचे धडपडणे आणि चाचपडणे चालू आहे. परंतु नजीकच्या भूतकालात जी मूल्ये आणि श्रद्धा विचारवंतांनी प्रामाणिकपणे उराशी बाळगली होती, आणि ही मूल्ये मानवी जीवनाच्या इतिहासात एकमेवाद्वितीय अशी ठरणारी आहेत अशा विश्वासपूर्ण निश्चयाने हिरीरीने त्यांचे प्रतिपादन केले होते, ती श्रद्धा आणि ती मूल्ये विज्ञानदृष्टीतून अंकुरित झालेली होती. आज या विज्ञानदृष्टीच्या मर्यादा विज्ञानाद्वारेच प्रकर्षाने आणि भयानक स्वरूपात जाणवल्याने त्या श्रद्धा दुभंगल्या असल्या तरीही विज्ञानदृष्टी ही अेक अमोल देणगीच आहे हे भविष्यातसुद्धा अमान्य होऊ शकणार नाही.

विश्वात घडणारी कुठलीही घटना फक्त व्यक्तींच्या पांच ज्ञानेंद्रियांनीच टिपून घेणे ही विज्ञानदृष्टीची प्रतिज्ञा आहे. विज्ञानाच्या कोणत्याही अंगाशी थोडा फार ओळख असणाऱ्याच्या हे तेव्हाच ध्यानात येईल की विज्ञानाची ही प्रचंड इमारतच मुळी पंचज्ञानेंद्रियांनी टिपलेल्या, संवेदनांनी दिलेल्या अनेकविध घटनांच्या माहितीवर अधिष्ठित असते. मग ही घटना या अवाढव्य विश्वातल्या अनंत प्रकाशवर्षे अंतरावरील एखाद्या छोट्याशा तेजोघनात (nebula) घडलेल्या असोत, पृथ्वीच्या तप्त अंतरंगात कुठेतरी उद्भवलेल्या असोत, नाहीतर प्रयोगशाळेतील लहान प्रमाणावर रचलेल्या प्रयोगात आढळलेल्या असोत. मनुष्याच्या ह्या तोटक्या ज्ञानेंद्रियांची ताकद वाढविण्याला त्यांची संवेदनशक्ती अधिकाधिक तरल आणि सूक्ष्म करण्यास सहाय्यभूत होण्याला आणि त्याचबरोबर त्यांची झेप सारखी वाढवीत नेण्याला अनेक प्रकारची विविध यंत्रांची फौज वैज्ञानिकांजवळ सज्ज असते. परंतु प्रभावी सूक्ष्मदर्शकापासून अदृश्य प्रकाश-दूरेक्षा पर्यन्त (radio telescope) आणि (cathod ray oscillograph) पासून इलेक्ट्रॉनिक मेंदू (Electronic brain) पर्यंत गुंतागुंतीची आणि अेकापेक्षा अेक सरस अशी ही यंत्रे दखल घेतात ती केवळ पंचेंद्रिय संवेद्य घटनांची किंवा घटनांच्या इंद्रिय-गम्य म्हणूनच संशयातीत स्वरूपाची.

घटनांचे इंद्रियगम्य आणि म्हणून संशयातीत असे खरे खुरे स्वरूप तत्परतेने यथातथ्य टिपले जावे हे विज्ञानदृष्टीचे ब्रीद. ह्या ब्रीदाशी पूर्णपणे प्रामाणिकपणा

राखण्यासाठी इंद्रियांकडून प्रत्यक्ष अथवा यंत्राच्या सहाय्याने नोंदल्या जाणाऱ्या निरीक्षणांना तरतमदर्शक मोजमापाच्या (measurements) तर्कशुद्ध पद्धतीने परिष्कृत करून घेणे अवश्य ठरते. मोजमाप घेण्यात विज्ञान जे विख्यात पावले आहे ते ह्यामुळेच. प्रयोगशाळेतील माणसाच्या इंद्रियापेक्षा कितीतरीपट अधिक कार्यक्षम आणि समर्थ, यंत्रे केवळ घटनांच्या इंद्रियगम्य स्वरूपाची नोंदच घेत नाहीत तर त्या इंद्रियसंवेदनांचे मोजमाप देखील मनुष्याच्या ढोबळ वर्णनापेक्षा खूपच अधिक काटेकोरपणे देतात. म्हणूनच वैज्ञानिक दृष्टी ही विज्ञानाचा प्राण असेल तर कुठल्याही प्रयोगशाळेतील यंत्रे विज्ञानाचे भक्कम अवयव ठरतात.

अनुभवांचे सामान्यीकरण

केवळ पाच इंद्रियांनी प्रामाणिकपणे यथायोग्य अशा टिपलेल्या घटनेच्या परिष्कृत निरीक्षणातून त्या घटनेचे जे आकलन होते ते त्या निरीक्षक व्यक्तीचा एक अनुभव म्हणावयाचा. त्या घटनेच्या संदर्भातील अशा प्रत्येक वैय्यक्तिक अनुभवांचे सामान्यीकरण साधणे हे वैज्ञानिक दृष्टीचे दुसरे महत्त्वपूर्ण वैशिष्ट्य होय. एखाद्या घटनेचा एखाद्या व्यक्तीला आलेला एखादाच विशिष्ट अनुभव हा विज्ञानात प्रमाणभूत मानला जात नाही कारण तो अनुभव व्यक्तिसापेक्ष असतो. निरीक्षणे टिपणारी इंद्रिये तीच असली तरीही ती परिष्कृत निरीक्षणे अनुभवात परिणत होताना वैयक्तिक संस्कारांची त्यात सरमिसळ होण्याची अगदी दाट शक्यता असते. वैयक्तिक संस्कारांनी घटनेचे यथातथ्य स्वरूप मलिन होणे हे विज्ञानदृष्टीच्या प्रतिज्ञेशी विसंगत ठरते. घटना तीच तर कुठल्याही व्यक्तीच्या पंचज्ञानेंद्रियांनी टिपलेला तिचा यथातथ्य अनुभव हा एकच असणे अवश्य आहे. हा सर्वसामान्य अनुभव वैज्ञानिक पद्धतीत वैयक्तिक अनुभवांच्या सामान्यीकरणाने बहुशः प्रस्थापित केला जातो. एकाच विशिष्ट घटनेच्या अनेक परिष्कृत निरीक्षणांच्या संचात जे सर्वसामान्य असेल तेच त्या घटनेशी खरे खुरे संबंधित, बाकीचे वैयक्तिक संस्कार. हे वैयक्तिक संस्कार वगळून सामान्यीभूत परिष्कृत निरीक्षणातून जे कळते तेच त्या घटनेचे यथातथ्य शुद्ध स्वरूप. हाच त्या घटनेचा सामान्यीकृत अनुभव. सामान्यीकृत अनुभव हा अर्थात प्रत्येकाला घेता येणारच आणि हा अनुभव प्रयोगप्रवण असतो. घटनेसारखीच हुबेहूब परिस्थिती प्रयोगशाळेत लहान, मोठ्या, किंवा सम प्रमाणांवर निर्माण करून त्या घटनेचा अभ्यास सहजपणे करता येतो. प्रत्यक्षात प्रयोगशाळेचे स्वरूप वैज्ञानिक चौकशीच्या दृष्टीने (scientific enquiry) दोन प्रकारचे असते. घटना आपल्या सोयीनुसार हव्या तेव्हा कृत्रिम पण हुबेहूब घडवून आणणे आणि घटनेचे घटक, त्यावर परिणाम करणाऱ्या अन्य घटना व घटक यांचा साग्र अभ्यास करण्यासाठी ह्या प्रयोगशाळेतील कृत्रिम आणि म्हणून नियंत्रित (controlled) अशा त्या घटनेचे परीक्षण करणे वैज्ञानिक पद्धतीत घटनेच्या प्रयोगप्रवणतेचे जे माहात्म्य आहे ते प्रयोगप्रवणता ही घटनेच्या अनुभवाच्या सामान्यीभवनाची निदर्शक असते म्हणूनच.

विश्वातील आणि जीवनातील अशा अनेकविध घटनांच्या वैज्ञानिक शुद्ध स्वरूपांच्या किंवा अनुभवांच्या संश्लेषणातून विश्वरचनेचे आणि जीवनाचे हे कोडे एखाद्या गुंतागुंतीच्या अवाढव्य पण तरीही सुटसुटीत अशा यंत्राचा प्रत्येक भाग वेगळा दाखवावा आणि त्याची कार्यरचना, संबद्धता सहज जाणावी अशा सुलभ रीतीने उलगडून दाखविता येईलच असा दुर्दम्य विश्वास गेल्या शतकात शास्त्रज्ञांचे ठिकाणी निश्चयाने वसत होता.

एकंदरीत विज्ञानदृष्टीचे विश्वाकडे आणि जीवनाकडे पाहणे हे अत्यंत वैशिष्ट्यपूर्ण असे आहे. केवळ पंचेन्द्रिय संवेदनांनी घटना काटेकोरपणे जशी असेल तशी निरीक्षणे, मोजमापाच्या तर्कशुद्ध मापनाने निरीक्षणांना परिष्कृत करून घेणे, परिष्कृत निरीक्षणांवर अधिष्ठित अनुभवातून फसवे वैयक्तिक संस्कार वजा व्हावेत अशा प्रकारे अनुभवांचे सामान्यीकरण साधून घटनेचे यथातथ्य, संशयातीत असे स्वरूप दिग्दर्शित करणे हा पूर्वार्ध; आणि घटनांच्या आकलन झालेल्या अशा स्वरूपांच्या संश्लेषणातून विश्वाची आणि जीवनाची एक तंतोतंत प्रतिकृती सादर करणे हा उत्तरार्ध हे वैज्ञानिक दृष्टीचे रूप होय !

भौतिक प्रगतीचे रहस्य

अत्यंत रेखीव अशा या वैज्ञानिक दृष्टीची वैशिष्ट्ये एकदा लक्षात घेतली आणि पाश्चात्य जगात या वैज्ञा-





निक दृष्टीचा प्रामुख्याने काही शतकात विकास होऊन तिच्या ह्या रेखीव पूर्ण विकसित अशा स्वरूपात ती तेथे अंगिकारिली गेली हेही ध्यानात घेतले म्हणजे आजच्या प्रचंड व नेत्रदीपक भौतिक प्रगतीचे रहस्य सहज कळून येते. प्रत्यक्ष ज्ञानेंद्रिय संवेद्य अनुभव किंवा गुणधर्म व्यक्तिमनाने आरोपित अशा गुणधर्माशी संकर न पावू देता शुद्ध राखण्याने वस्तूचे वा घटनांचे भौतिक गुणधर्म सूक्ष्मपणे आणि पूर्णपणे आकलन होऊन वस्तूंचे आणि घटनांचे - त्यांचे घटक, घटकापासून त्यांची निर्मिती, एखादा घटक; किंवा एखादी निर्मिती प्रक्रिया यांचा वस्तुधर्मावर होणारा परिणाम, गुण-धर्मांचे कारण अशा अनेक प्रकारचे पैलू नीटपणे जाणता येणे शक्य झाले. निरीक्षणे योग्य असावीत म्हणून इंद्रियांच्या शक्ती वाढविणारी अधिकाधिक उत्कृष्ट यंत्रे व मापनासाठी बुद्धीतून स्फुरलेल्या अनुरूप पद्धती व त्यांना लागणारी वैशिष्ट्यपूर्ण उपकरणे यांची आवश्यकता निर्माण होणे अपरिहार्य झाले; आणि यंत्र व उपकरण निर्मितीसाठी अधिकाधिक घटना व वस्तू आणि त्यांचे सूक्ष्म, विविध, यथातथ्य असे गुण-धर्म वैज्ञानिक पद्धतीने जाणणे ओघानेच आले. या प्रकारामुळे विज्ञानाची झपाट्याने खूप वाढ होत आली आणि होत आहे. ह्या वस्तूंच्या आणि घटनांच्या योग्य ज्ञानातून त्यांच्या ठिकाणच्या सुप्त शक्तींची आणि सुप्त गुणधर्मांची होणारी कल्पनाच ह्या शक्तींना आणि गुणधर्मांना मनुष्याला उपयुक्त होईल अशा प्रकारे राबविण्याची आकांक्षा मानवी मनात उत्स्फूर्त करणे स्वाभाविकच होते. हा प्रकार विज्ञानाच्या बाल्यावस्थे-पासूनच घडून आला. किंबहुना ह्या स्वाभाविक आकांक्षेतूनच पदार्थांचे आणि घटनांचे गुणधर्म योग्य रीतीने कळण्याची धडपड घडून ह्या धडपडीच्या असंबद्ध इतिहासातूनच अभिनव अशी वैज्ञानिक दृष्टी उत्क्रांत झाली असे म्हणणे ऐतिहासिक दृष्टीने अधिक योग्य होईल. या आकांक्षेतून अक्षरशः अगणित अशा लहान मोठ्या विविध प्रकारच्या अभूतपूर्व साधनांचा, अवजारांचा, आयुधांचा, अकाळविकाळ यंत्रांचा जगात सुकाळ झाला; आणि आज सर्वच जग झपा-ट्याने औद्योगीकरणाने व यांत्रिकीकरणाने परिपूर्ण होत आहे. आपल्या ह्या भौतिक समृद्धीच्या आणि भर-भराटीचा उगम असा या विज्ञानदृष्टीच्या अंगिकारा-तच आहे. विज्ञानदृष्टीचा हा विजय न भूतो व भवि-ष्यती असा आहे याविषयी दुमत होणे दुरापास्तच.

वैज्ञानिक दृष्टी आणि जीवनविश्व

सर्वच इंद्रियसंवेद्य घटना व वस्तू या वैज्ञानिक दृष्टीचे विषय होऊ शकतात. म्हणून विज्ञान जडवस्तू भोवती व जडविश्वातील घटनां भोवतीच घोटाळत राहिले. नाही तर सेंद्रीय व सजीव जीवनविश्वातही वैज्ञानिकदृष्टी त्याच परिणामकारक रीतीने यशस्वी ठरली. सजीव विश्वाचे पूर्णस्वरूप, त्याचे अत्यंत गुंतागुंतीचे नियम, रचना, यांचे योग्य आकलन, निरीक्षण, मापन, सामान्यीकरण यातून सहज साधल्याने मनुष्याच्या ज्ञानात जी अमोल भर पडली त्यातून सजीव– शरीर विषयक अनेक अंगांचा विचार करणारी शास्त्रे प्रगत झाली आणि वैद्यक शास्त्राचीही अफाट वाढ झाली. त्याचबरोबर वेगवेगळया शास्त्रातील विज्ञानप्रणीत ज्ञान योग्यप्रकारे एखाद्या विशिष्ट शाखेच्या संदर्भात वापरून नव्याच विशिष्ट ज्ञानाचा किंवा तंत्र शाखेचा आरंभ होण्याचे प्रकार घडून ज्ञानाच्या कक्षा सारख्या विस्तार पावू लागल्या; आणि यातूनच अभिजात अशा विज्ञानदृष्टीची निरीक्षण- मापन- परिष्करण- सामान्यी-करणात्मक अशी ही रेखीव वैज्ञानिक पद्धती, इंद्रिय-संवेद्य घटना आणि वस्तू खेरीज इतरही अमूर्त (abstract) क्रियांना व अनुमानाने जाणलेल्या गोष्टींना (Knowledge by inference) यशस्वीपणे लाविता येईल या कल्पनेचा जन्म झाला. व्यक्ति आणि समूह किंवा समाजजीवनाशी निगडित अशा आर्थिक, सामाजिक, राजशासन, दंड, तात्विक, नैतिक वगैरे अनेकविध विचारांना जे शास्त्ररूप प्राप्त झाले ते त्या त्या विषयातील तर्कसंगत विचारांचे वैज्ञानिक पद्धतीतून पुनर्निर्माण झाल्यानंतरच. मानसिक क्रियांना विषय बनवून सप्रयोग निरीक्षण आदि वैज्ञानिक पद्ध-तीच्या साच्यातून नेऊन मनाचे स्वतंत्र असे अस्थि-त्वच नाकारण्याचा मजेदार असा विक्रम वैज्ञानिक दृष्टीलाच शक्य झाला आहे.

एकंदरीत पंचज्ञानेंद्रिय संवेद्य घटनांच्या सम्यक् आकलनाच्या प्रयत्नात उगम पावलेली वैज्ञानिक दृष्टी आपल्या संकुचित कक्षांतून मुक्त होऊन तिने जन्म दिलेल्या वैज्ञानिक पद्धतीची पाठराखण करीत, ज्ञानाच्या

अनुक्रमणिका

आणि विचारांच्या प्रत्येक क्षेत्रात यशस्वीपणे आपल्या वैशिष्ट्यासह प्रविष्ट झाली. वैज्ञानिक दृष्टी ही विचाराची एक विशिष्ट पद्धत हे समीकरण ठरले. विज्ञानदृष्टी हा एक जीवनाकडे पाहण्याचा दृष्टिकोण ठरला आणि नजीकच्या भूतकाळात विज्ञानदृष्टी ही त्या काळाची श्रद्धा ठरली. ते एक मूल्य ठरले. आजही विचारी मनामध्ये संदेह उत्पन्न होत असला तरीदेखील विज्ञान-दृष्टीची सर्वमान्यता किंचितही ढळलेली नाही.

विज्ञानदृष्टीची सर्वमान्य प्रथा

विज्ञानदृष्टी ही एक श्रद्धा आहे. विस्तृत अर्थाने ती पार्थिवतेची पूजा आहे. पंचज्ञानेंद्रिय संवेद्य जड घटना शिवाय अन्य वैचारिक व अमूर्त गोष्टी वैज्ञानिक दृष्टीच्या विषय होऊ लागल्या तसा विज्ञानदृष्टीचा निकषही विस्तारला. संवेद्य घटना किंवा घटनेची इंद्रियसंवेदने अत्यंत काटेकोरपणे जशीची तशी प्रामाणिकपणे टिपणे ह्या प्रतिज्ञेचे स्वरूप अधिक अमर्याद झाले, आणि प्रत्येक घटना, वस्तू वा क्रिया ही जड असो अथवा काहीशी अमूर्त, अनुमानित असो तिच्या मूळ स्वरूपाशी अत्यंत कसोशीने प्रामाणिक राहणे हे निरीक्षणाधिष्ठित विज्ञान श्रद्धेचे प्रामाण्य ठरले. केवळ थोर पुरुषांची वचने आहेत म्हणून किंवा पवित्र धर्म-ग्रंथाचा दाखला आहे म्हणून काही कल्पना अविवाद्य सत्ये म्हणून न अंगिकारिता 'कल्पनेची' सत्यता प्रत्यक्षपणे पारखून घेता आल्यानंतरच तिचे सत्यत्व मान्य व्हावे; किंबहुना कल्पनांचा जन्मच केवळ संशयास्पद अशा वैयक्तिक संस्कारातून न होऊ देता सर्वसामान्य अनुभवजन्य म्हणून शंकातीत अशा पार्थिव आणि मूर्त (concrete) घटनातूनच व्हावा हा विज्ञानदृष्टीचा तर्कशुद्ध आग्रह आहे. या वैज्ञानिक दृष्टीच्या प्रतिज्ञेशी सुसंगत अशीच विज्ञान पद्धतीची स्पष्ट आखणी आहे. जो विचार करावयाचा तो जड-सृष्टीतील असो, जीवसृष्टीतील अथवा व्यक्ति-समूह जीवनाशी निगडीत असो, त्या विचाराच्या अनुषंगाने योग्य प्रकारे निरीक्षण करावयाच्या क्षेत्राची निवड करून यथायोग्य निरीक्षणे घेणे, निरीक्षणांना सुयोग्य मापन पद्धतीने परिष्कृत करून व वैयक्तिक संस्कारांपासून मुक्त करण्याची काळजी घेणे, अनुरूप अशा प्रयोगांनी प्रयोगशीलतेद्वारे अनुभवांच्या सामान्यीभवनाची खात्री झाल्यावर जे तर्कसंगत निष्कर्ष निघतील ते विज्ञान दृष्टीने सादर केलेल्या या विश्वजीवनाच्या एकंदर प्रति-कृतीशी सुसंगत असल्याचे पडताळून पाहून ग्राह्य मानणे ही विज्ञान दृष्टीची सर्वमान्य प्रथा. ह्या प्रथेच्या प्रत्येक मर्यादा पाळणे म्हणजे मूलस्वरूप कलुषित न व्हावे याची धडपडच.

यंत्रमय जीवन

सामान्यतः माणसाचे एकंदरीत पाहणे हे एक तर अतिरंजित नाही तर हलगर्जीपणाचे असते. आणि त्यात पुन्हा स्वतःच्या वैयक्तिक संस्कारांची सरमिसळ स्वाभाविकपणे झाली म्हणजे त्यातून अपसमजांचा जन्म होतो. व्यक्तिगत अनुभवात अनुभवाची प्रचीती गळून पडते आणि उरते त्या व्यक्तीने घालून दिलेल्या प्रथेचे अंधानुकरण. अपसमज आणि अंधानुकरण कुटुंबांना आणि समुदायाला ग्रासून त्याची रूढी बनते आणि अनुकूल परिस्थितीत त्या काळच्या मूल्यांशी ह्या रुढीचे संमीलन होऊन अंधश्रद्धा देखील सर्वमान्य आणि वादातीत ठरली जाते. हे अंध-श्रद्धेच्या उगमाचे मूळच विज्ञानपद्धतीत पूर्णतः छेदले जाते हे विज्ञानदृष्टीचे उद्दिष्ट होय. जे जसे असेल तसेच पहावयाचे आणि अंगिकारावयाचे, जे शंकातीत तेच मानावयाचे, जे वैयक्तिक छटांपासून अलिप्त आणि सर्वमान्य अनुभवाला सहज प्रतीत होईल तेच सत्य म्हणून घ्यावयाचे या तडफदार विचा-रांनी एकेकाळचे वैचारिक वातावरण भरले होते. हे एक नवीन आणि अप्रतिम मूल्य गवसले होते. ह्या मूल्याच्या अंगिकाराने भौतिक समृद्धी व वैचारिक परिपक्वता यातून जगाचा अभिनव आणि अकल्पनीय असा कायापालट घडवून आणण्याची महत्त्वाकांक्षा वैचारिक जगात पेरली गेली होती.

एक काळ असा होता की प्रत्यक्ष डोळ्यांना दिस-णाऱ्या जड घटना केवळ धर्मग्रंथातील दाखल्याशी विसंगत आहेत किंवा थोर पुरुषांच्या कथनाविरुद्ध आहेत म्हणून खऱ्या असून देखील विश्वासाला अपात्र ठरविल्या जात असत. केवळ धर्माज्ञेशी विसंगत म्हणून सहज पटणारे विचार वर्ज्यच नव्हेत तर दंडनीय ठरत असत. पृथ्वी सूर्याभोवती फिरते म्हणून प्रतिपादन केल्याने गॅलिलिओला हाल सोसावे लागले आणि





पृथ्वी आणि चंद्र यांच्या छाया पडल्याने चंद्र आणि सूर्यग्रहणे होतात म्हणून आर्जवून सांगणाऱ्या भास्कराचार्यांवर राहूकेतूच्या मिठीत सापडलेल्या लोकांच्या जाचाने शेवटी "यद्यपि शुद्धं लोकविरुद्धं नाकरणीयं नाचरणीयम्" म्हणून मूग गिळण्याची पाळी आली. मानवी समाजाचे आणि व्यक्तींचे लौकिक व्यवहार परलोकांच्या छायेत, पारलौकिक सुखाच्या वांछेत किंवा कुठल्याशा पर्वतावरील देवतांच्या रागलोभाच्या भीति–प्रीतीत घडत असत. आहे त्याकडे पाठ आणि नाही त्याकडे डोळे. उच्च विचारांची मुळेदेखील गूढ चमत्कारांच्या अनुभवात रुजलेली, तसेच कालातीत झाल्यावरही जपलेल्या पुरातन रुढीत. ह्या सर्व प्रकारांविरुद्ध जागरूक समाजात उठलेल्या वैचारिक प्रतिक्रियेतून उद्भवलेल्या बंडाची परिणती विज्ञानदृष्टी प्रदान केलेल्या नव्या मूल्यात आणि श्रद्धात झाली. कुठल्याही घटनेच्या किंवा क्रियेच्या मूलस्वरूपाशी अत्यंत कसोशीने प्रामाणिकपणा राखण्याची प्रतिज्ञा आणि वैयक्तिक संस्कारांपासून सर्वथैव अलिप्त अशा अनुभवातून सर्व जाणण्याची मनीषा हे स्फुरण अत्यंत प्रभावी ठरले; इतके की त्याने विचाराबरोबरच विचारवंतांभोवतीच्या जगाचा चेहरामोहराच पार बदलून टाकला.

मानवी जगाची भौतिक समृद्धी ही विज्ञानाची किमया अशी काही अद्‌भुत आहे की कुणीही ह्या प्रगतीच्या अवाढव्यतेने, वेगाने आणि गुंतागुंतीने मुग्ध व्हावे. विज्ञान दृष्टीचा अंगिकार व विज्ञानमूल्यावरील जिवंत श्रद्धा यातच भौतिक समृद्धीची ही गंगा उगम पावली आहे. वस्तू, घटना, क्रिया यांच्या यथातथ्य स्वरुपाचे ज्ञान त्यावर मनातील कुठल्याही कल्पना आरोपित न करिता झाले म्हणजे त्यांच्या ठिकाणच्या सुप्त शक्ती आणि त्यांचे गुणधर्म नीटपणे कळणे स्वाभाविक आहे. आणि वस्तू व त्यांचे ठिकाणी असणाऱ्या शक्ती यांच्या साहाय्याने नवनव्या सुखसोयी देणाऱ्या साधनांनी, यंत्रांनी आणि पूर्वी केवळ कल्पनेतच शक्य असणाऱ्या अद्‌भुत अशा लहान मोठ्या यंत्ररचनांनी मानवांच्या भौतिक संपत्तीत अभूतपूर्व अशी मोलाची भर टाकली जाणे ओघानेच येते आणि तसेच प्रत्यक्षात घडले आहे. इंग्लंडमधील औद्योगिक क्रांतीपासून मनुष्याला सुखसोयी प्राप्त करून देणाऱ्या नाना प्रकारच्या वस्तू व रचना विज्ञानाच्या साहाय्याने जीवनाच्या सर्वच क्षेत्रात उपलब्ध होऊ लागल्या. उत्तरोत्तर त्यांचा विस्तार व त्यांच्या कार्यक्षमतेत सुधारणा ह्या गोष्टी अविरत घडत आहेत. आज तर अधिकाधिक प्रगल्भता साधण्याचे युग अवतरले आहे. ज्ञानात भर पडावी, योग्य रीतीने निरीक्षणे, मापने घेता यावीत म्हणून विज्ञानप्रगतीला साधनीभूत अशा इंद्रियांच्या शक्ती वाढविणाऱ्या आयुधांची आणि साधनांची संख्या व गुणवत्ता वाढत आहे. निरीक्षणांनाही यंत्रच वापरावयाचे मापनही यंत्रांचे साहाय्याने करावयाचे, बुद्धीचे, आंकडेमोडीचे कामही कृत्रिम मेंदूने करून ज्ञानांत भर टाकावयाची आणि त्या ज्ञानाच्या प्रकाशात नव्या उपयुक्त यंत्रांची, साधनांची, साधनाला लागणाऱ्या वस्तूंची रचनासाधित उत्पादनवाढ, वेळेची बचत, ऐषआराम, नैसर्गिक पीडांपासून मुक्ती, अशाच कुठल्यातरी प्रकाराने मानवी सुखार्थ ज्ञानाचा विनियोग करावयाचा असे आजचे जीवन यंत्रमय झाले आहे. आजची संस्कृति अक्षरशः यंत्रपूजक बनली आहे.

चिंताग्रस्त प्रगति

दुर्दैवाने औद्योगिक क्रांतीनंतर भौतिक प्रगतीच्या वेगाला जोगाची चालना मिळाली ती गेल्या दोन महायुद्धातच अशी इतिहासाची साक्ष आहे. विज्ञानाचे उपयुक्त संशोधन हे युद्धशास्त्राचे अंग आणि युद्धनीतीला सहाय्यीभूत तंत्र या दृष्टीने जास्त तत्परतेने पाहिले गेले. आणि वैज्ञानिक अस्त्र-तंत्राने महायुद्धांना महाभयानक असे स्वरूप देऊन या युगातील यंत्रपूजक पार्थिवतेच्या उपासक अशा माणसाच्या श्रद्धेलाच सुरुंग लाविला आहे. अफाट यांत्रिकीकरण, औद्योगीकरण यातून झालेले विलक्षण गुंतागुंतीचे समाजजीवन आणि व्यक्तिजीवन, मानवी मनाच्या अद्‌भूत अशा वैज्ञानिक अभ्यासातून मनुष्याच्या मनाच्या 'अजाणिवेत' ब्रबटलेल्या चित्रातून अध्याहृत असणारी मनाची दुर्बलता, विज्ञानाने जवळ आणलेल्या जगात ह्या समृद्ध जगात अजूनही आढळणारी विषमतेची दोन टोके आणि त्या टोकांना जवळ आणता येणारा मार्ग सापडेल का याविषयीच मूलभूत शंका, अशा पेलावयाला कठीण वस्तुस्थितीने सुरुंग लागलेल्या





श्रद्धांना अधीकच उदास बनविले आहे. श्रद्धेची स्फूर्ती जे वैचारिक आधार तेच मुळी आशंकेने डळमळू लागले आहेत. वैज्ञानिक दृष्टीशी शुद्धता राखणाऱ्या वैज्ञानिक पद्धतीची मूलभूत आधारस्वरूप जी वैज्ञानिक निरीक्षणे ती वस्तू, घटना; क्रिया याचे यथातथ्य जसेच्यातसे स्वरूप टिपतात म्हणून जो बडेजाव माजून होता तोच फोल ठरू पहात आहे. आणि हा फोलपणा देखील विज्ञानदृष्टीनेच प्रत्ययाला येत आहे हे विशेष.

वैज्ञानिक निरीक्षणांना अध्याहृत असणारी स्थल-कालाची चौकट सापेक्ष असते हा सापेक्षता सिद्धांताचा निष्कर्ष आणि निरीक्षणे टिपण्यात असणाऱ्या स्वाभाविक मर्यादा दाखविणारे "अनिश्चिततेचे तत्त्व" यांनी विज्ञान-दृष्टीच्या वैचारिक सलगतेत गोंधळच निर्माण केला आहे. एखाद्या घटनेचे शास्त्रशुद्ध निरीक्षणे घेऊन तिचे मी केलेले वर्णन आणि त्याच घटनेचे दुसऱ्या कुणी त्याच पद्धतीने निरीक्षणे घेऊन केलेले वर्णन यात तफावत आढळेल आणि त्याचे कारण त्याची आणि माझी स्थलकालाची चौकटच वेगळी आहे. हे ज्या काटेकोर निरीक्षणांवर विज्ञानपद्धतीचे शिल्प उभे आहे, ज्या निरीक्षणांनी घटनेच्या मूल-स्वरूपाशी प्रामाणिक राहण्याचे विज्ञानदृष्टीचे व्रत आहे ती निरीक्षणेच अशी स्थलकाल सापेक्षाने बदलणारी ठरली आहेत. बरे ज्यात निरीक्षणे घेतली जातील त्या स्थलकाल चौकटी अगणित असल्या तरी त्यातली एखादी सर्वांत सरस, शुद्ध, आणि घटनेचे यथातथ्य रूप कळण्याच्या दृष्टीने जास्त योग्य असेल तर प्रश्न गुंतागुतीचा झाला असता पण तरीही सरळ होता पण तसेही नाही.

सर्वच स्थलकाल चौकटी अगदी सारख्याच; आणि प्रत्येक चौकटीतून घेतलेली निरीक्षणेही तेवढीच विश्वासार्ह. मग अशा अवस्थेत आपण एखाद्या चौकटीत घटनेची निरीक्षणे घेतली व ती मूलस्वरूपाशी प्रामाणिक असली तरीही अशाच तऱ्हेची अनेक निरीक्षणे संभवतात म्हणून एकांगीच ठरतात. स्थल काल यांची सलगता प्रस्थापित करून चतुष्मिती जगाची कल्पना पुरस्कारणाऱ्या सापेक्षता सिद्धांताचे असेही म्हणणे आहे की वैज्ञानिक निरीक्षणे ही सलगता लक्षात न घेता त्रिमितीतून घटनांचे व वस्तूंचे रूप न्याहाळतात. अर्थातच चतुष्मिती जग हे जर मूलभूत असेल तर घटनांचे त्या जगातील असणाऱ्या मूल-स्वरुपाचा त्रिमिती निविष्ट अंशच विज्ञानाला फक्त गवसतो. अफाट गती आणि अवाढव्य प्रमाण असणाऱ्या वस्तूंच्या अभ्यासाच्या संदर्भात उद्भवलेल्या आइन्स्टाइनच्या सापेक्षता सिद्धांताचा वैचारिक क्षेत्रात असा परिणाम झाला तर सूक्ष्म प्रमाणावर आढळणाऱ्या वस्तू आणि गती या वरील प्रयोगांचे जे सूत्रीकरण हैजेन्बर्गने केले त्यानेही वैचारिक क्षेत्रात असेच काहीसे चिन्ह उमटविले आहे. घटनेचे यथातथ्य रूप कळण्याला एकापेक्षा अधिक तऱ्हेची निरीक्षणे अवश्य असतात. भौतिक शास्त्रातील प्रसिद्ध उदाहरण द्यावयाचे तर एखाद्या वस्तूची अवस्था कळण्याकरिता तिची स्थिती आणि तिची गती हे दोन्हीही कळणे अवश्य असते. पण सूक्ष्म वस्तूची स्थिती पाहण्याला सूक्ष्मदर्शकातून पाहताना तिला योग्य रीतीने प्रकाशित करणे भाग पडते, पण हा प्रकाश वस्तूवर पडताक्षणी तिची स्थितीच बदलण्याला तो पुरेसा असतो आणि स्थिति-मापनाच्या पद्धतीतच वस्तूला गती मिळते व एका मर्यादेच्या आत निश्चित असे स्थितिमापन शक्यच होत नाही. हीच स्थिति गतिमापनाची. निरीक्षणाची परिशुद्धता कसोशीने राखली जावी म्हणून उत्कृष्ट अशी निरीक्षणपद्धती घालून देणाऱ्या वैज्ञानिक दृष्टीला कळून आलेल्या निरीक्षणांच्या अनिश्चिततेच्या मर्यादांनी वस्तूच्या, घटनांच्या मूलभूत स्वरूपाशी पोहचणेच कसे अशक्य आहे हे दाखविले आहे. निरीक्षण प्रामाण्याचा भक्कम पायाच असा डळमळू लागला आहे.

वैयक्तिक संस्कार वगळणाऱ्या निरीक्षणांच्या सामान्यीभूत निष्कर्षातून घटनांचे आकलन करण्यात विज्ञान-दृष्टी आणि विज्ञान काही तरी हरवून बसते असे विचार सर एडिंगटन ह्या शास्त्रज्ञाने विज्ञानपद्धतीच्या परिशीलनातून प्रकट केले आहेत. घटनेचे केवळ इंद्रिय-संवेद्य रूप निरीक्षण्यात निरीक्षक व्यक्तीला जाणवलेले तिचे विशेष त्यातून वजा व्हावेत म्हणून तिचे प्रयोग-प्रवणतेच्या कसोटीलाच उतरणारे तेवढे स्वरूप टिपण्यात विशिष्ट घटनेचे किंवा वस्तूचे स्वतःचे असे व्यक्तित्व किंवा वस्तुनिष्ठ (objective) वैशिष्ट्यच

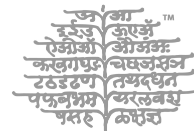




गळून पडते. विज्ञानपद्धतीने विज्ञानदृष्टीला घटनेचे मूलस्वरूप आकलन होण्याऐवजी वैज्ञानिक निरीक्षणांच्या कक्षेत येणारा मूलभूत स्वरूपाचा काहीसा अंशच केवळ प्रतीत होतो. विज्ञानातल्याच या नव्या विचारांनी अशी शंका येते की विज्ञानदृष्टीतून देखील घटनाचे मूलभूत स्वरूप न गवसता त्यांचेविषयी एक 'समज' तर निर्माण होत नाही ना ?

एकंदरीत विज्ञानाच्या भौतिक समृद्धीने निर्माण केलेली काहीशी अस्वस्थ करणारी विलक्षण गुंतागुंत, आणि विज्ञानाने प्राप्त झालेल्या प्रचंड शक्तींचा विदारकपणा यांच्या प्रत्यक्ष अनुभवाने सर्वसाधारण जनमने खचून गेली आहेत. आणि त्यांना धैर्य देणाऱ्या, एकेकाळी विज्ञानदृष्टीने विश्वाचे, जीवनाचे आणि ज्ञानाचे (enquiry) प्रत्येक अंग यशस्वी रीतीने आक्रमून विश्वजीवनाचे हे शाश्वत कोडे सहज आणि संपूर्ण उलगडून दाखविण्याची विश्वासपूर्ण जिद्द असणाऱ्या उत्साही वैचारिक जगात विज्ञानाच्या नव्या शोधांच्या अर्थानेच (interpretation) गोंधळ केला आहे. वैय्यक्तिक संस्कार वगळून अपसमजांना किंचितही थारा न देणाऱ्या विज्ञानदृष्टीतून निर्माण झालेल्या श्रद्धा

अनुक्रमणिका





भौतिक समृद्धीतून जगात पुष्टी तुष्टीचे सुखमय जीवन आणि विचारी मनाची ज्या शोधासाठी, जे जाणण्यासाठी अविरत तळमळ चालू असते त्या विश्वजीवनाच्या कोड्याची, कमितकमी भौतिक जड विश्वाची तरी सकल संशयच्छेद होऊन अनुभवसाध्य उकल ह्या अपेक्षांभोवती केन्द्रीभूत झालेल्या होत्या आणि ह्या अपेक्षांच्या संबंधात घोर निराशाच पदरी आल्याने आजचे वातावरण ह्या मूल्यांविषयी उदासीन होऊ पहात आहे.

अमोल देणगी

तरीही विज्ञानदृष्टी ही एक अमोल देणगी आहे. विज्ञाननिर्मित भौतिक समृद्धीने जीवन सुसह्य आणि गुंतागुंतीचे असले तरी काही अंशी सुखकर झाले आहे. त्यापेक्षाही विशेष म्हणजे विज्ञानदृष्टी हा जीवनाकडे पाहण्याचा अधिक निरोगी आणि निकोप दृष्टीकोण आहे. मानवी जीवनाची आरंभीची कितीतरी शतके अज्ञानात जन्मलेल्या चमत्कारिक समजुती, प्राचीन ग्रंथातील प्रमाणे, जुन्या रूढींची अंध जपणूक, प्रभावी व्यक्तींची वचने, पवित्र धर्मग्रंथांच्या आज्ञा अशा विचित्र श्रद्धा आणि अपसमज अंधपणे उराशी बाळगून त्या दृष्टीने जगाकडे पाहण्यात गेली. म्हणूनच शेकडो पंथ; प्रत्येकाचे आपापले मत आणि त्या मताप्रमाणे वागणे; कुणाचेही म्हणणे पडताळून पाहणे दुसऱ्याला अशक्यच; भोवतीच्या जड भौतिक विश्वाकडे पाहणेही अज्ञान अंधश्रद्धांतून आणि समजातून. म्हणून त्यांच्या खऱ्या इंद्रियगम्य स्वरूपांविषयी अज्ञान व अज्ञानजनित उदासीनता आणि कष्टमय आयुष्य. मग मनाच्या समाधानाकरिता परलोकाचा हव्यास. जगाच्या पाठीवरील मानवी जीवन कितीतरी शतके भौतिक संपत्तीकडे पाठ फिरवून होते ते यामुळेच.

कदाचित विश्वाचे सत्य स्वरूप, जगाच्या मुळाशी असणारे अंतिम सत्य इंद्रियगम्य नसेल म्हणून ते विज्ञानदृष्टीला गवसणे शक्य होणार नाही; पण म्हणून भोवताच्या जड विश्वाविषयी अज्ञानात असणे, भौतिक जीवनापासून निवृत्त होणे केव्हाही क्षम्य ठरणार नाही. कदाचित प्राचीन काळच्या काही समाजांनी आधिभौतिक ज्ञानात खरोखरच उत्तम प्रगति साधली असेल पण अशा समाजाची भौतिक जीवनाविषयीची अक्षम्य उदासीनता ही त्या समाजाच्या नाशालाच कारणीभूत ठरल्याचे दाखले इतिहासात असंख्य आहेत. जगाच्या वैचारिक इतिहासात आधिभौतिक परलोकाची चौकशी प्रथम आणि नंतर भूलोकाची चौकशी अशी 'आधि कळस मग पाया' या प्रकारची वस्तुस्थिती आहे खरी ! पण त्यामुळे आधिभौतिक ज्ञानही एकांगीच राहिले. आकलनाची खरी सुरुवात शरीराची पाळेमुळे ज्यात रुजली आहेत अशा जड-भौतिक-इंद्रिय संवेद्य जगात व्हावयास हवी आणि इंद्रियसंवेदना पलीकडच्या आकलनात उत्क्रांत होत चैतन्यमय अंतिम सत्याकडे विकासाची ओढ हवी. अंधारातून तेजाकडे जावयाचे असले तरी भोवतीच्या अंधाराची चौकशी हवीच. ही चौकशी करण्याचे व्रत हीच विज्ञानदृष्टी. ह्याच दृष्टीला इंद्रियगम्य जगाचे योग्य दर्शन घडले; पूर्वीचे अनेक अपसमज एक एक करून गळून पडले; विशिष्ट मर्यादांचे आत भौतिक विश्वांचे कार्यकारणबद्ध असे पूर्ण आकलन शक्य झाले. त्याचबरोबर कळून आलेल्या मर्यादांनी विज्ञानदृष्टीचे अपुरेपण सिद्ध केले; विकासाची जाणीव करून दिली. कदाचित विज्ञानाच्या वेगवेगळ्या क्षेत्रातील विज्ञानदृष्टीला जाणवलेल्या मर्यादांच्या अर्थाचा शोध विकासाच्या दिशेकडेही बोट दाखवू शकेल. ते कसेही असले आणि भविष्यकाळात आकलन पद्धतीचे (enquiry) चे स्वरूप वैज्ञानिक आकलन पद्धतीपेक्षा उत्क्रांत आणि म्हणून काहीसे भिन्न असले तरी मूळ घटनेशी अत्यंत प्रामाणिकता राखण्याची प्रतिज्ञा आणि अपसमजापासून मुक्त असल्याचा सूचक निकष जो अनुभवाची प्रयोगप्रवणता हे कुठल्यातरी स्वरूपात त्या आकलनपद्धतीत निश्चितच अनुस्यूत होईल.





अनुवादक : भि. वि. मराठे

समाजवादाची अल्बेर कामूकृत समीक्षा : ३ :

यापूर्वी निवेदन केलेल्या दैववादातून एक प्रकारचा राजकीय निवृत्तिवाद (quietism), निष्क्रियता, उद्भवणे शक्य आहे. उदाहरणार्थ, कौट्स्की या मार्क्सवाद्याच्या दृष्टीने, क्रांति घडविणे जितक्या अल्पांशाने कामगारवर्गाच्या अधिकारशक्तीत नी कुवतीत आहे, तितकेच तिचा प्रतिबंध करणे भांडवलदारवर्गाच्या अधिकारशक्तीत आहे. मार्क्सवादाचा क्रियाशील नेता लेनिन हा सुद्धा, विरोधी विचार बहिष्कृत करणाऱ्या त्याच्या नेहमीच्या टीकाशैलीत १९०५ साली लिहितो, " पूर्ण विकासाअंती भांडवलशाही जडशेंडा (Top-heavy) होऊन तिचा इमला डळमळीत झाल्याखेरीज कामगारवर्गाकडून मुक्ति मिळविण्याचा प्रयत्न करणे हा प्रतिगामी विचार आहे. " मार्क्सच्या मतानुसार अंधारात उडी घेणे वा घोडदौड करणे अर्थशास्त्राच्या प्रकृतीत नाही. या बाबतीत समाजवादी सुधारक मार्क्सशी निष्ठेने वागले असे म्हणणे साफ चुकीचे आहे. उलट, दैववादाला सुधारणांचे वावडे आहे. या दैववादाची तार्किक परिणति म्हणजे, ज्या गोष्टींमुळे कामगारवर्गाचे दारिद्र्य वाढीला लागेल त्या त्या प्रत्येक गोष्टीला मान्यता देणे होय. पुढे भविष्यकालात एका सुप्रभाती त्याला जे हवे ते मिळू शकेल, म्हणून आज त्याला पूर्णपणे नागविला पाहिजे !

कामगारवर्गाची हुकूमशाही

अशा तऱ्हेच्या या निवृत्तिमार्गातील धोक्याची जाणीव मार्क्सला होती. एकतर सत्ता कुणाकरिता कधीच थांबत नाही किंवा थांबलीच तर अनिश्चितकालापर्यंत. म्हणून, एक दिवस असा येतो की ज्या दिवशी ती हस्तगत करायलाच हवी. आणि हा निश्चित दिवस कोणता याच्या स्पष्टास्पष्टते बाबतच मार्क्सचा सारा वाचकवर्ग साशंक आहे. या मुद्याबाबत त्याच्या विचारात बरीच विसंगति आढळून येते. समाजाला " कामगारवर्गाच्या हुकूमशाहीखालून जाणे ऐतिहासिकदृष्ट्या भाग आहे ", असे मार्क्सचे म्हणणे आहे. या हुकूमशाहीचे स्वरूप काय याबाबत त्याच्या व्याख्या विसंगत आहेत. राज्ययंत्राचे (State) अस्तित्व म्हणजे गुलामगिरी, अशा कडक भाषेत त्याने राज्ययंत्र या संस्थेचा धिक्कार केला आहे. हुकूमशाही, मग ती तात्पुरती का असेना, तिची कल्पनाच मुळी मानवी प्रकृतिविरोधी आहे बकुनिनच्या या न्याय्य व सुबुद्ध विधानाचा मार्क्स निषेध करतो. आता हे खरे की, मार्क्सला विरोधविकासवादी सत्य हे मानसशास्त्रीय सत्यापेक्षा श्रेष्ठ वाटत होते. त्याच्या विरोधविकासवादी विचारानुसार, " साम्यवादी समाजव्यवस्थेत सारे वर्ग अपरिहार्यतेने नामशेष होत असल्याकारणाने, केवळ या व्यवस्थेतच राज्ययंत्राच्या विसर्जनाला अर्थ उरतो. कारण, एकदा सारे वर्ग नष्ट झाल्यावर, एका वर्गाने दुसऱ्या वर्गास पिळण्यासाठी संघटित केलेल्या राज्यसत्तेची आवश्यकताच नष्ट होते. " मार्क्सवादी पोथीतील पवित्र सूत्रानुसार, आता सरकाराच्या (Government) जागी जनतेचे व्यवहार पाहाणारे व्यवस्थापक मंडळ येते (Administration of affairs). अतएव, विरोधविकासवादी युक्तिवादाचा अर्थ स्पष्ट होता. तदनुसार, बुझ्वा वर्ग समरस करून घेण्याकरिता





किंवा नामशेष करण्याकरिता कामगारवर्गाच्या हुकूमशाही राज्ययंत्राचे अस्तित्व समर्थनीय ठरते. पण, दुर्दैवाने, भविष्यवाणी आणि तज्जन्य दैववाद यातून दुसराही अर्थ निघू शकत होता. जर भूतलावर स्वर्ग खात्रीपूर्वक उतरणार असेल, तर मग कालावधीच्या प्रश्नाचे उगाच बुजगावणे कशाकरिता ? ज्यांचा भविष्यकालावर विश्वास नाही, त्यांच्याबाबतीत दुःखे तात्पुरती कधीच नसतात. पण, एकशेएकाव्या वर्षी अनन्त स्वर्गसुखाची नगरी नक्कीच निर्माण होणार असे ज्यांच्या भविष्यकुंडलीत लिहिले आहे, त्याना शंभर वर्षांच्या यातना क्षणभंगुरच नाहीत का ? मार्क्सवादी भविष्यवाणीच्या दर्शनमार्गात सारेच कःपदार्थ ! काहीही होवो, बुर्झ्वा वर्ग नामशेष झाल्यावर, उत्पादनपद्धतीच्या तर्कशास्त्रानुसार उत्पादनाचे उच्च शिखर गाठल्यावर कामगारवर्ग विश्वमानवाचे राज्य प्रस्थापित करणारच ! आणि मग, हे महान यश हुकूमशाही व हिंसा या साधनाद्वारे पदरात पडले तर बिघडले कोठे ? अद्भुत घडविणाऱ्या यंत्रांचा कर्णकर्कश घडघडाट आणि घरघर जिथे निनादत आहे, अशा या नाविन्यपूर्ण जेरुसलममध्ये बळी पडणाऱ्या मानवांच्या किंकाळ्या कुणाला ऐकू जाणार ?

समाजवाद कल्पनारम्य स्वप्न

इतिहाससमाप्तिनंतर आणि साक्षात्काराचा योगायोग घडून येताच अवतरणाऱ्या सुवर्णयुगात सर्व काही न्याय्यच आहे. मार्क्सवादाच्या अद्भुत नी अफाट महत्वाकांक्षांचा एवढ्याकरिताच विचार व्हावयास हवा आणि त्यातील बेसुमार सिद्धान्ताचे मूल्यमापन अशाकरिता व्हावयास हवे की, या विपुल नि आकर्षक आशांच्या मागे लागल्यामुळे, काही महत्वपूर्ण प्रश्न अपरिहार्यतेने दुर्लक्षिले जातात आणि गौण भासतात. " मानव्याच्या सारसत्वाचा खराखुरा वास्तववादी विनियोग मानवाकडून व मानवाकरिता करणारा साम्यवाद, मानवाला पुनरपि त्याच्या सामाजिक अस्तित्वाचा आत्मप्रत्यय आणून देणारा साम्यवाद — असा हा साम्यवाद निरपेक्ष निसर्गवादच असल्याकारणाने, मानवतावादाशीच तद्रूप आहे. हा साम्यवाद म्हणजे, मानव आणि निसर्ग, मानव आणि मानव, सारसत्व आणि अस्मिता, परत्व आणि स्वत्व, मुक्ति आणि उपाधि, व्यक्ति आणि जाति, या द्वंद्वांची कलहसमाप्ति आहे. तो इतिहासाचे गूढ उकलतो आणि या कृतीची त्यास जाणीव असते."— या भव्य नि उदात्त ध्येयवादाची भाषाच तेवढी शास्त्रीयतेने (Scientific) नटलेली आहे. " मरुभूमीचे नंदनवन, सागर—जलाचे अमृतपेय, अखंड वसंतबहार "— फाउरियर कवीची ही कविकल्पना आणि मार्क्सवादी महत्वाकांक्षा यात मूलतः फरक तो कोणता ? ईश्वरच नाही, तर माणूस मानवाच्या अधिराज्याची आकांक्षा बाळगणार नाही तर दुसरे काय करणार ? मार्क्सवादी भक्तांकडून मार्क्सवादाचा एवढा उदोउदो का केला जातो याचे इंगित इथेच आहे. या भक्तांपैकी एक म्हणतो, " दुःखविरहित समाजात मृत्यूची भीती ती कशाला ? " परंतु, आमच्या समाजास लांच्छनास्पद गोष्ट ती अशी की, कामाच्या ओझ्याखाली गुदमरलेल्या कामकऱ्यापेक्षा, आळशी, निरुद्योगी माणसालाच मृत्यूचे भय हा एक चैनीचा विषय (luxury) वाटतो. समाजवाद, मग त्याची जात कोणतीही असो, ते एक कल्पनारम्य स्वप्न (utopia) आहे; आणि त्यापैकी शास्त्रीय समाजवादाची (Scientific Socialism) स्वप्नरंजकता तर अधिकच. कल्पनारंजन ईश्वराच्या ठिकाणी भवितव्यता (future) आणून बसविते. या भवितव्यतेला नीतितत्वाचे (ethics) अधिष्ठान प्राप्त करून देण्यात येते. या भवितव्यतेशी निष्ठा, बाळगणारी तेवढीच नीतिमूल्ये असा समज





दृढ करण्यात येतो. या कारणास्तवच, सारे कल्पनारम्य, स्वप्नरंजनात्मक सिद्धान्त जुलमी, हुकूमशाही स्वरूपाचे असतात.

मार्क्सची थोरवी

मार्क्सवादी स्वप्नाचे अधिष्ठान मात्र नैतिक आहे आणि नैतिक मूल्यांचा जोरदार पुरस्कार उचितच होता. मार्क्सवादातील दोषस्थळांचे परीक्षण करण्यापूर्वी, मार्क्सवर कोणत्याही प्रकारे अन्याय होऊ नये म्हणून येवढे सांगणे जरूर आहे की, नैतिक मूल्यांवर भर देण्यातच त्याची खरी थोरवी आहे. उद्योगप्रवृत्तीला (work) त्याने आपल्या सिद्धान्तात मानाचे स्थान दिले आहे. नव्हे, त्याच्या सिद्धान्ताचा तो केंद्रबिंदूच आहे. श्रमशक्तीला क्रयवस्तु म्हणून आणि कामगाराला एक साधनवस्तु म्हणून हीन दर्जा प्राप्त करून देणाऱ्या समाजस्थितीविरुद्ध त्याने बंडाचा झेंडा उभारला. लब्धप्रतिष्ठित मिरासदारांना त्याने खडसावून बजाविले की, त्यांचे हक्क दैवी नव्हत की त्यांची खासगी मालमत्ता अबाधित वा शाश्वत हक्क नाही. जिथे मजूरीला मोल नाही, श्रमाचे चीज नाही, ती हीन लेखली जातात, ते मानवी जीवनच नव्हे. या त्याच्या कळकळीच्या, जिव्हाळ्याच्या विचारांबद्दल आपण मार्क्सचे सदैव ऋणीच आहोत. आजच्या आपल्या कालातही याविषयी निराशाच आहे. लाखो मृतवत् मजूरांच्या श्रमाद्वारे लाभलेल्या सामान्यप्रतीच्या सुखांचा उपभोग घेणाऱ्या, प्रगतीची बढाई मारणाऱ्या, अशा या आजच्या सामाजिक जीवनात कुणाला म्हणून शांत झोप येऊ शकेल ? कामगारांची खरोखरीची दौलत (riches), पैसा (money) नसून, निवांतपण (leisure) व सर्जनशीलता (creation) होय--अशा या मागणीचा जोरदार पुरस्कार करून, त्याने मानवाचा मानदंड उज्वल केला. आणि हे करीत असता, आपल्या भक्तांनी आपल्या नावावर कसावकरणी करून मानवाला मानहानी पत्करावयास लावावी, हा विचार त्याच्या स्वप्नातही नव्हता: " जे साध्य संपादन करण्याकरिता साधनाची शुचिता आवश्यक नाही, ते कधीच न्याय्य असत नाही " — ही मार्क्सची स्पष्ट नी धारदार उक्ति, त्याची थोरवी, सौजन्य व मानवता या बाबतीत त्याचे विजयी अनुयायी त्याच्या पासंगालादेखील पुरणारे नाहीत, हेच दर्शविते.

परंतु, इथे नीत्शेची शोकांतिका फिरून प्रकट होते. भविष्यवाणीचे हेतु उदार व वैश्विक असतात. पण, सिद्धान्ताला मात्र मर्यादा असतात आणि प्रत्येक मूल्याचे इतिहास संज्ञेत रूपांतर करण्याचे परिणाम अतिशय घोर ठरतात. ऐतिहासिक साध्य तरी नीतिमान व बुद्धीस पटणारे ठरावे असे मार्क्सचे मनोगत होते. तो त्याचा कल्पनारम्य ध्येयवाद होता. पण, त्याने उराशी बाळगलेल्या कल्पनारम्य ध्येयवादाच्या नशिबी, त्याला अल्पांशानेही नको असलेला, उपहासच लिहिला जाणार. मार्क्स प्रथम सारे अलौकिकत्व नष्ट करतो, नंतर वस्तुस्थितीतून (fact) कर्तव्य (duty), असे संक्रमण (transition) स्वतःच घडवून आणतो. पण, त्याच्या कर्तव्याच्या कल्पनेचे मूळ वस्तुस्थितिशिवाय दुसऱ्या कशातच नाही. न्यायाला (Justice) मूलतः जर नैतिक अधिष्ठान नसेल, नीतिमत्तेच्या कसोटीस न्याय जर उतरत नसेल, तर न्यायाची मागणी शेवटी अन्यायाचीच ठरणार; आणि याविना, एक दिवस गुन्हेगारीदेखील कर्तव्यच ठरायचे. साधुत्व नि दुष्टत्व, पुण्य नी पाप, कालसापेक्ष ठरविल्याने, त्यांची कालाशी पूर्णत्वाने सांगड घातल्याने (Reintegrate), कोणतीही घटना चांगली किंवा वाईटही म्हणता येणार नाही; फारतर, ती कालानुरूप वा अकाली म्हणता येईल. संधिसाधु व्यक्तिशिवाय संधिविषयक निर्णय कोण घेणार ? भक्तगण म्हणतात की, भविष्यकाळी पुढे तुम्हीच निवाडा द्याल. पण, निवाडा द्यायला बळी पडलेले

अनुक्रमणिका





लोक मागे जिवंतच नसतील. बळी पडणाऱ्यांना वर्तमान काल हेच मूल्य (Value) असते आणि बंडखोरी (Rebellion) हेच कर्म असते. प्रेषितवादाला (Messianism) स्वतःच्या अस्तित्वाखातर बळी पडणाऱ्याविरुद्ध (Victims) संरक्षक फळी उभारावयाची असते. शक्य आहे की, खुद्द मार्क्सला असले काहीच नको होते. पण, त्याच्यावर जी जबाबदारी येऊन पडते ती ही की, क्रांतीच्या नावाखाली समर्थन करून, सान्याच बंडखोर प्रवृत्तींविरुद्ध भावी कालात उद्भवणाऱ्या रक्तलांछित लढ्याचे जनकत्व त्याने आपल्या पदरी बांधून घेतले.

भविष्यवाणीचे गुणदोष

हेगेल मोठ्या आढ्यतेने १८०७ साली इतिहास परिसमाप्ति जाहीर करतो. सेट सायमनचे अनुयायी १८३० व १८४८ चे क्रांतिकारक उठाव शेवटचेच, अशी ग्वाही देतात. धर्मोपदेशकाच्या व्यासपीठावर पदार्पण करण्याची सिद्धता करीत असता आणि वाट चुकलेल्या मानवजातीला 'पॉझिटिविझम'चे बोधामृत पाजीत असता, कॉम्त १८५७ साली मृत्यु पावतो. तितक्याच अंधश्रद्धाळु भावुकतेने, मार्क्स वर्गविहीन समाजाची निर्मिति आणि ऐतिहासिक घटनांच्या गूढत्वाची उकल यांचे भविष्य वर्तवितो. थोडा अधिक चौकसबुद्धीचा असल्यामुळे, तो निश्चित दिनांक जाहीर करीत नाही ! तरीपण, दुर्दैवाने परिपूर्तीच्या क्षणापर्यंत इतिहासाच्या शिस्तबद्ध मोर्चाचे वर्णन त्याच्या भविष्यवाणीत आहे; घटनांच्या कलाविशेषाचे भाकित आहे. अर्थातच, घटना व वस्तुस्थिति यांनी समन्वय साधला नाही. जबरदस्तीने तो साधण्याची आवश्यकता भासू लागली. ज्याक्षणी लक्षावधी मानवांच्या जिवंत आशांचा भविष्यवाणीकडून विश्वासघात होऊ लागतो, तत्क्षणी भविष्यवाणीबद्दलची निश्चितता ढासळू लागते. शेवटी, अशी एकवेळ येते की, धीरयुक्त आशेचे कोपयुक्त निराशेत वंचनेमुळे रूपांतर होते. जे साधण्याची प्रतिज्ञा दुराग्रहाच्या वेडाने केली जाते, अधिकाधिक निर्दयतेने ज्याची मागणी केली जाते, ते साध्य गाठण्यासाठी शेवटी भलत्याच साधनांचा वापर करावा लागतो.

१९व्या शतकाच्या शेवटी शेवटी आणि २० व्या शतकाच्या प्रारंभी, क्रांतिकारी आंदोलन, आद्य ख्रिश्चनधर्मियांप्रमाणे, जगाच्या विनाशाची व कामगारवंशीय येशुख्रिस्त अवतरण्याची वाट पाहात राहिले होते. मार्क्सच्या भविष्यवाणीतून आशा प्रज्वलित होत होत्या, क्रांतिवृत्ति प्रेरित होत होत्या. क्रांतीचे रम्य स्वप्न सत्यसृष्टीत उतरण्याचा संभव १९१७ साली निर्माण होण्याच्या क्षणापर्यंत, ही श्रद्धा बळावत होती. " स्वर्गाच्या दाराशी आमचा क्रांतिसंग्राम चालू आहे, " अशी लाइबनेक्त घोषणा करतो. आपण खरोखरच स्वर्गाच्या दाराशी येऊन पोहोचलो आहोत, असा विश्वास १९१७ साली क्रांतिकारकांना वाटत होता. " उद्या क्रांति रणदुंदुभी वाजवीत यशोमंदिराचे शिखर गाठणार आणि घोषित करणार की, मी होते, मी आहे, मी असणार "— रोझा लक्झेम्बर्गचे हे स्वप्न जणु साकार होण्याच्या मार्गावर होते. १९१७च्या रशियन राज्यक्रांतिनंतर, सोविएत जर्मनीत स्वर्गद्वारे खुली होणार होती. पण, काय? स्पार्टाकस आंदोलन चिरडून टाकण्यात आले; १९२० चा फ्रान्समधील सार्वत्रिक संप बारगळला; इटलीमधील क्रांतिकारी चळवळीचा कोंडमारा करण्यात आला. शेवटी, लाइबनेक्तला क्रांतिकरिता काल परिपक्व झालेला नाही याची जाणीव होते. काळ बंड करून उठला नाही. पराजयामुळे भंगलेली श्रद्धा धार्मिक गुंगी कशी उद्दीपित करते हे पुढील उद्गारावरून लक्षात येईल: " आर्थिक व्यवस्था कोलमडून पडण्यापूर्वीच्या गडगडाटाने कामगारवर्गाचे सुप्त सैनिक अंतिम न्यायदानाच्या दिवशी झगमगाटामुळे जागे होतील; आणि संग्रामात बळी पडले-



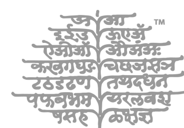


त्यांची प्रेते उठून, शापांच्या भाराखाली वाकले-ल्यांना जाब विचारतील. " पण, हे घडून येण्या-पूर्वीच लाइब्नेक्त व लक्झेम्बर्ग यांचा वध होतो आणि जर्मनी फिरून गुलामगिरीच्या गर्तेत लोटला जातो. रशियन राज्यक्रांति एकाकी पडते. आपल्या विशिष्ट पद्धतिनुसार ती जगून राहाते; पण, अजून स्वर्गद्वारापासून फारफार दूर ! आणि अवतारी पुरुषाच्या पोलादी संघटनेखाली ! ! स्वर्गलोकाचे आगमन पुढे ढकलले जाते; श्रद्धा टिकून राहते. पण, ही श्रद्धा, मार्क्सच्या काळात अपरिचित असे नवीन प्रश्न व शोध निर्माण झाल्यामुळे, त्याच्या ओझ्याखाली डळमळू लागते. नवीन धर्माची फिरून एकदा गलिलीशीरु जबात घालून दिली जाते. श्रद्धा टिकवून धरण्याकरिता सूर्याचे अस्तित्व नाकारावे लागेल; मानवी स्वातंत्र्याला मानहानी पत्करावी लागेल !

प्रत्यक्ष इतिहासाने प्रत्ययास आणून दिलेले मार्क्सच्या भविष्यवाणीचे दोष कोणते ? समकालीन जगांतील आर्थिक क्रांतीने मार्क्सवादाची काही गृहीतकृत्ये खोटी पाडली आहेत. भांडवलाचे अमर्याद आकुंचन व कामगारवर्गाची अमर्याद वाढ अशा दोन समांतर घटनांच्या शेवटी जर मार्क्स-प्रणित क्रांति घडून यावयाची असेल, तर, ती घडून येणार नाही किंवा ती घडून येणे भाग्य आहे असे नाही. या बाबतीत भांडवलशाही व कामगारवर्ग दोघेही मार्क्सशी एकनिष्ठ राहिले नाहीत. १९ व्या शतकातील औद्योगिक इंग्लंडमध्ये, अर्थोत्पादनपद्धतीचा रोख काही बाबतीत बदलला, तर काही बाबतीत तो अधिक गुंतागुंतीचा झाला. आर्थिक अरिष्टांची पुनरावृत्ति वाढत्या चक्रगतीने होण्याऐवजी, ती अरिष्टे तुरळक झाली. योजनाबद्ध उत्पादनाचे रहस्य भांडवलशाही अनुभवाने शिकली. आणि मोलॉक राज्ययंत्राच्या (Moloch state) विस्ताराला तिने आपल्यापरीने हातभार लावला. भांडवल भागिदारी पद्धतीने गुंतवण्याची व्यवस्था असणाऱ्या कंपन्या निघाल्यामुळे, भांडवलाचे वाढत्या प्रमाणात केंद्रीकरण न होता, लहान लहान भांडवलवाल्यांचा एक नवीन वर्ग निर्माण झाला. हे लहान भांडवलवाले संपांना उत्तेजन देणे शक्य नाही. मार्क्सने भाकित केल्याप्रमाणे काही लहान उद्योग-धंदे स्पर्धेमुळे नष्ट झाले हे खरे. पण, आधुनिक उत्पादन पद्धतीतील गुंतागुंतीच्या स्वरूपामुळे, प्रचंड कारखान्यांच्या आसपास संबंधित अशा अनेक लहानसहान कारखान्यांची गर्दी झालेली दिसते. १९३८ साली फोर्ड कंपनीने निवेदनरीत्या जाहीर केले की, ५,२०० स्वतंत्र कारखान्यांकडून कंपनीला लागणारा माल पुरविला जातो. अर्थात, हे मोठे उद्योगधंदे अपरिहार्यतेने या लहान उद्योगधंद्यांना काहीशा प्रमाणात सामावून घेतात. पण, महत्त्वाचा मुद्दा हा की, या लहान उद्योगधंदेवाल्यांचा मध्यस्थित असा एक सामाजिक थर निर्माण झाला. यामुळे, मार्क्सने कल्पिलेल्या योजनांची घडी विसकटली.

दुर्लक्षिलेली कृषि-पद्धति व राष्ट्रवाद

मार्क्सने आपल्या प्रतिपादनात जवळजवळ दुर्लक्षिलेल्या कृषि-अर्थोत्पादनपद्धतीच्या बाबतीत तर त्याचा केंद्रीकरणाचा सिद्धान्त अगदीच खोटा पडतो. हा दोष फार महत्वाचा आहे. एका दृष्टीने, आपल्या काळातील समाजवादाचा इतिहास हा कामकरी आणि शेतकरी यांच्यातील विग्रहाचा इतिहास आहे, असे म्हटल्यास वावगे ठरणार नाही. हा विग्रह म्हणजे, १९ व्या शतकातील कृषि आणि कारागिरी पद्धतीतून उद्भवलेल्या हुकूमशाही प्रवृत्तीचा समाजवाद व उदारमतवादी समाजवाद यांच्यामधील वैचारिक विग्रहात अनुस्यूत असलेली ऐतिहासिक पातळीवरील पुनरावृत्तीच होय. तत्कालीन विचारसाहित्यात शेतकऱ्यांच्या प्रश्नाचा अभ्यास करणे मार्क्सला आवश्यक होते. पण, सिद्धान्तांना पद्धतशीरपणा आणण्याच्या प्रयत्नात





साऱ्याच गोष्टीत सोपेपणाच्या प्रवृत्तीचा अतिरेक झाला. आणि शेवटी, ही सोपेपणाची प्रवृत्ति, ऐतिहासिक अपवाद म्हणून शिक्का मारल्या गेलेल्या ५० लाख रशियन कुलाक शेतकऱ्यांना, मृत्यु वा हद्दपारी या मार्गांनी, मार्क्सवादाच्या भुशीत ओतण्याच्या कारवाईमुळे, महाग पडली.

राष्ट्रवादी प्रवृत्ति प्रबळ असलेल्या शतकातदेखील राष्ट्रवादाचा प्रश्न, वरील सोपेपणाच्या वृत्तीमुळेच, मार्क्सकडून दुर्लक्षिला गेला. त्याची अशी कल्पना होती की, व्यापार व देवघेव यांच्यामुळे, तसेच कामगारवर्गाला मिळणाऱ्या यशामुळे, राष्ट्रवादाचा अडसर आपोआप दूर होईल. पण, तसे काही न घडता, उलट, या राष्ट्रवादाच्या अडसरीमुळेच शेवटी कामगारवर्गाचे ध्येय धुळीस मिळाले. राष्ट्रविग्रह हा इतिहासाचा अर्थ लावण्याचे दृष्टीने वर्गविग्रहाइतकाच महत्त्वाचा ठरला आहे. पण राष्ट्रवाद या भावनेचा अर्थ केवळ आर्थिक दृष्टिकोनातून लागत नसतो; म्हणूनच मार्क्सवादाने त्याकडे दुर्लक्ष केले.

कामगारवर्गाने देखील मार्क्सवादी मार्ग पत्करला नाही. कामगार संघ (Trade Unions) आणि अनेक सुधारणा यांच्यामुळे कामगारांच्या राहाणीचा दर्जा उंचावला. पगार, रजा, वगैरे बाबतीत त्यांची स्थिति अधिक सुधारली. हे खरे की, या सुधारणा सामाजिक समता प्रस्थापित करण्यास पुरेशा नव्हत्या. तरीपण, मार्क्सच्या काळात इंग्लंडमधील गिरणी कामगारांची जी हलाखीची परिस्थिति होती, ती मार्क्सच्या सिद्धान्तानुसार सर्वसाधारण न होता किंवा अधिकाधिक न बिघडता, उलट, त्यांचे जीवन सुसह्य झाले. आज जर मार्क्स जिवंत असता तर, आपले आणखी एक भाकित चुकीचे ठरून समतोलपणा प्रस्थापित झाला म्हणून काय त्याने तक्रार केली नसती ! उलट, भुकेने ज्यांची शक्ति व कार्यक्षमता क्षीण झालेली नाही अशा वेचक कामगारांचे अस्तित्वच क्रांति व कामगार संघटना यांना सर्वतोपरी पोषक असते, अशा तऱ्हेची उपपत्ति सिद्ध करणे शक्य झाले आहे. दारिद्र्य व दैन्यावस्था यांचे मानवी जीवनावरील दुष्परिणाम मार्क्सच्या कालात जसे होते तसे आजही आहेत; पण ही अवस्था क्रांतीला पोषक ठरणारी नसून दास्यवृत्ति बळावणारी आहे, हे मत मार्क्सला मान्य नव्हते. १९३३ सालीं जर्मनीतील एक तृतियांश कामगारवर्ग बेकार होता. या बेकारांना उपजीविकेचे साधन पुरविणे तत्कालीन भांडवलशाही समाजाला भाग होते. मार्क्सवादानुसार क्रांति फलद्रूप होण्यास आवश्यक असलेली परिस्थिति हात जोडून हजर होती. पण, राज्य सरकाराने दोन घास पोटात घालावे अशा अपमानास्पद परिस्थितीच्या गोत्यात भावी क्रांतिकारकांनी सापडावे ही काही चांगली गोष्ट नव्हे ! या अप्राकृतिक सवयीतून आणखी वाईट सवयी लागू शकतात ! हिटलरने नेमक्या याच वस्तुस्थितीला सैद्धान्तिक स्वरूप दिले.

तंत्रज्ञांचा नवीन वर्ग

आणखी एक मुद्दा असा की, कामगारवर्गाची संख्याही अमर्यादपणे वाढली नाही. औद्योगिक, उत्पादनपद्धतीमुळे बऱ्याच प्रमाणात मध्यमवर्गाची स्थिति सुधारली, येवढेच नव्हे तर, तंत्रज्ञाचा (technicians) एक नवीन वर्ग निर्माण झाला (अमेरिकेच्या संयुक्त संस्थानात १९२०–१९३० च्या दरम्यान धातु-उत्पादन कारखान्यातील कामगाराची संख्या घटली; पण, त्याच धंद्यातील विक्रेत्यांची संख्या दुपटीने वाढली.). एंजिनियर व मजूर याचा दर्जा समान राहील– लेनिनला प्रिय असलेला हा सामाजिक आदर्श वस्तुस्थितीशी विसंगत ठरला. वस्तुस्थिति प्रामुख्याने अशी आहे की, विज्ञानाप्रमाणेच तंत्रशास्त्रीय (Technology) ज्ञान इतक्या गुंतागुंतीचे नी अवजड झालेले आहे की, एकाच व्यक्तीला त्याचे सर्वंकष सिद्धान्त व

सैद्धान्तिक उपयुक्तता समजणे शक्य नाही. उदाहरणार्थ, पदार्थवैज्ञानिकाला जीवशास्त्राचे संपूर्ण ज्ञान अवगत असणे आजच्या काळात तरी जवळ जवळ अशक्यप्राय आहे. खुद्द पदार्थविज्ञानविषयक प्रत्येक शास्त्रोपशाखेचे ज्ञान आपणास आहे, असा दावा तो करू शकणार नाही. तंत्रविज्ञानाचे बाबतीत अशीच वस्तुस्थिति आहे. 'बुर्झ्वा' व मार्क्सवादी दोघांकडूनही वरदान मानली गेलेली उत्पादनक्षमता (Productivity) जेव्हा प्रचंड प्रमाणात वाढते, तेव्हा श्रमविभागणी अपरिहार्य असते. ही टाळता येईल असे मार्क्सला वाटत होते. कामगाराचे ज्ञान त्याच्या विशिष्ट कामापुरतेच असते. उत्पादनकार्याच्या सर्वंकष योजनेचे सर्वांगिण ज्ञान त्याला कधीच अवगत नसते. भिन्नभिन्न व्यक्तिगत कामांची जुळवणूक करून, एकंदर उत्पादनकार्यात सूत्रबद्धता आणणाऱ्या कर्मचाऱ्यांचा आज एक नवीनच वर्ग निर्माण झाला आहे, आणि या वर्गाचे सामाजिक महत्त्व निर्णायक आहे.

बौद्धिक व शारीरिक श्रम यांच्यातील मानहानीकारक विरोध नष्ट करण्याच्या मार्क्सवादी योजनेचा उत्पादनांच्या गरजांशी विरोध निर्माण झाला. भांडवल केंद्रीकरणाच्या उच्चतम अवस्थेत व्यवस्थापक (Manager) या कर्मचाऱ्याला महत्त्व प्राप्त होणार याचे भाकित मार्क्सने 'कॅपिटल' या ग्रंथांत केले होते. पण, खासगी मालमत्ता नष्ट केल्यानंतर भांडवलकेंद्रीकरणाचे अस्तित्व टिकून राहील या गोष्टीवर त्याचा विश्वास नव्हता. श्रमविभागणी व खासगी मालमत्ता यांची चेहेरेपट्टी एकच, असे तो म्हणत असे. पण, इतिहासाचा अनुभव अगदी उलटा होता. सामुदायिक वा सामाजिक मालकीवर अधिष्ठित अशी आदर्श राज्ययंत्रणा म्हणजे, लेनिनच्या मतानुसार न्याय अधिक विद्युत्शक्ति (Justice plus electricity) पण, शेवटी फक्त विद्युत्शक्ति, न्यायाचे नाव नाही, असा उलटाच प्रकार दिसतो.

कामगारवर्गाचे खरे अवतारकार्य

कामगारवर्गाचे अवतारकार्य या कल्पनेला इतिहासात अजून मूर्त स्वरूप आलेलेच नाही. मार्क्सवादाच्या गुणदोषाची मेख याच गोष्टीत आहे. दुसऱ्या कम्युनिस्ट आंतरराष्ट्रीय संस्थेचे (Second Communist International) अपयश हेच दर्शविते की, कामगारांवर आर्थिक परिस्थितीप्रमाणेच इतरही काही गोष्टींचा प्रभाव पडत असतो. "जगातील कामगारांनो एक व्हा", "कामगारवर्गाला मातृभूमि नसते" वगैरे सुप्रसिद्ध घोषणा निरर्थक ठरून, उलट, राष्ट्राराष्ट्रातील कामगारवर्ग राष्ट्राभिमानीच ठरला. आंतरराष्ट्रीय युद्धात आपापल्या राष्ट्रातील युद्धखोरांशी कामगारवर्गाने हातमिळवणीच केली. यश मिळविण्याच्या आधी कामगारवर्गाला कायदा व राजकारण या बाबतीत बुद्धीची परिपक्वता व कुशाग्रता प्राप्त करून घ्यावयास हवी, असा मार्क्सच्या मनीचा हेतु असावा. पण, आत्यंतिक दारिद्र्यातून, विशेषतः औद्योगिक दारिद्र्यातून, राजकीय परिपक्वता प्राप्त होईल असा विश्वास बाळगण्यात मार्क्सने महान चूक केली.

सायमन वील या लेखिकेने कारखान्यात राबणाऱ्या कामगारांच्या हृदयद्रावक स्थितीचे वर्णन केले आहे. माणसाऐवजी यंत्रांकडून कमी श्रमशक्तीत काम करून घेण्याच्या (Rationalization) प्रवृत्तिमुळे, कामगारवर्गात नैतिक शिथिलता व मूक निराशावाद कसे बळावतात याची जाणीव वीलचे वर्णन वाचून होते. कामगाराची अशी काय दुहेरी दैन्यावस्था झाली आहे की, तो पैशाला मुकतो आणि माणुसकीच्या दर्जालाही ! सायमन वीलचे हे उद्गार सार्थ आहेत. माणसाला ज्या कामाची आवड आहे, ज्यात त्याला रसहीनता

अनुक्रमणिका

वाटत नाही, म्हणजेच, जे काम सर्जनशील (Creative) आहे, त्या कामाचा मोबदला म्हणून कमी मजुरी मिळाली तरी हरकत नाही; पण, त्या कामामुळे मानवी जीवनाची मानहानी होत नाही, मानवी जीवन निकृष्टावस्थेला पोचून निरर्थक ठरत नाही. औद्योगिक समाजवादाने (Industrial Socialism) कामगाराची ही दुःस्थिति दूर करण्याचे दृष्टीने जे आवश्यक आहे तसले काहीच केले नाही. कारण, उत्पादनकार्याचे जे उदात्त तत्व निहेतु आहे त्याकडे आणि तदनुषंगिक कामगारांच्या योग्य संघटनेकडे या समाजवादाने पूर्ण दुर्लक्षच केले; उलट, या दुःस्थितीचे औद्योगिक समाजवादाने ऐतिहासिक समर्थनच केले. स्वर्गसुखाच्या लालसेने मरेमरेतो काम करा, हाच जणु त्याचा आदेश ! या समाजवादाने कामगारवर्गाला सर्जनशीलतेच्या परमानंदाची जाणीवही करून देण्याचा प्रयत्न केला नाही. समाजव्यवस्थेच्या या पातळीत समाजाची राजकीय संघटना कशा प्रकारची हवी हा प्रश्नच उद्भवू शकत नाही. भांडवलशाही व समाजवाद, दोन्हीही ज्या तंत्रविज्ञान संस्कृतीवर (Technical Civilisation) अवलम्बून आहेत, त्या संस्कृतीचे श्रद्धाविषय हेच प्रश्नार्थक चिन्ह आहे. ज्या विचारप्रणालीत या प्रश्नांचे निरसन नाही ती कामगाराची दुःस्थिति काय दूर करू शकणार ?

अनुक्रमणिका





श्री. ना. बा. मराठे

संस्कृत : अपेक्षा नि उपेक्षा

सामान्यतः प्रत्येक सुबुद्ध माणूस संस्कृत भाषेचे आणि तद्गत वाङ्मयाचे महत्त्व जाणतो 'संस्कृतिः संस्कृताश्रिता' या सूत्राभोवती सांस्कृतिक महत्त्व रेंगाळते तर हिंदी भाषा राष्ट्रभाषा म्हणून मान्य नसणाऱ्यांना संस्कृतचे राजकीय महत्त्व ग्रासते. पार्लमेंटमध्ये भाषेच्या प्रश्नावर वादंग माजले असता संस्कृत भाषेला अखिल भारतीयच नव्हे तर जागतिक महत्त्व येण्यास वेळ लागत नाही. वादविवादात खुमासदार रंग भरविणारे खण्डन मण्डन पक्ष तयारीत येत असल्याने क्वचित आगळीच माहिती उजेडात येते. यात अभ्यासकाला अनेक विषय उपलब्ध होऊ शकतात. याच सन्दर्भात लोकसभेत 'संस्कृत हीच राष्ट्रभाषा होण्यास योग्य आहे' असा हिरीरीने पुरस्कार करणाऱ्या पक्षाला पाचशे कुटुंबांतही दैनंदिन व्यवहार ज्या भाषेतून चालत नाहीत अशा भाषेला तुम्ही राष्ट्रभाषा करणार आहा का ? असा रोकडा सवाल विचारून एका मातबर मंत्र्यानी फड जिंकला म्हणे. संस्कृतचे राजकीय महत्त्व अलीकडे वेगळ्याच पार्श्वभूमीवर गाण्यात येते. बंगाल--मद्रासच्या सभासदांनी भाषा समितीला हिंदी भाषेला राष्ट्रभाषा म्हणून मानण्यास कडवा विरोध दर्शविल्यापासून भारतातील अखिल भारतीय महत्त्व घेण्यास लायक म्हणून केवळ संस्कृतकडेच बोट दाखविले जाते. मात्र हे महत्त्व हिंदी भाषेच्या सवतीमत्सरातून निर्माण झालेले आहे हे लक्षात येण्यास वेळ लागू नये.

मृत भाषा नव्हे !

या उलट संस्कृतला मृतभाषा (Dead language) म्हणून हिणविण्याचा एक जणू प्रघातच पडलेला दिसतो. मृतभाषा या शब्दाचा वापर इतका सवंग झाला आहे की तो कुणीही केव्हाही कुठेही करावा. सध्या लोकांची बोलभाषा संस्कृत नाही एवढ्या अर्थीच त्या शब्दाचा वापर मर्यादित असतो. जाणते लोक Unique vehicle of universal culture' म्हणून संस्कृतचा गौरव करतात तर 'Sanskrit is to act as a reserve Bank for all the scheduled languages in our constitution' म्हणून भारतीय भाषांच्या अभिवृद्धीस संस्कृत शिवाय तरणोपाय नाही हे जाणतात. पाश्चात्य पंडितानी तर "More perfect than Greek, more copious than Latin, more exquisitely refined than either" अशा शब्दात पाश्चात्य ग्रीक लॅटिन सारख्या पुरातन भाषाच्या तुलनेतही संस्कृत भाषेचे श्रेष्ठत्व मान्य करतात.

भारतीयांची धर्मभाषा

गेल्या कित्येक शतकांचा इतिहास आणि भारतीय संस्कृतीची अंगोपाङ्गे ज्या भाषेच्या माध्यमान्वये जोपासली गेली अन् वाढीला लागली ती भाषा म्हणजे संस्कृत भाषा होय !

१७८६ मध्ये कलकत्त्याला एशियाटिक सोसायटीची स्थापना झाली त्यावेळचे कलकत्ता न्यायालयाचे न्यायाधीश विल्यम्स् जोन्स यांनी लॅटिन व ग्रीक या युरोपातील प्राचीन भाषांशी संस्कृतची तुलना करून संस्कृतची अपरंपार महती वाखाणली. तत्पूर्वी मिशनरी लोकांनी यूरोपमध्ये संस्कृतची तोंडओळख करून दिली होतीच. गेल्या शंभर दीडशे वर्षांत संस्कृतचे सखोल अध्ययन करून पाश्चात्य पंडितांनी जागतिक ज्ञानशाखात अमूप भर टाकली. तौलनिक अध्ययनाचा पाया याच कालखंडात घातला गेला. आजच्या विख्यात पाश्चात्य प्राच्यविद्या पंडितांपैकी अनेकांनी भारतात येऊनच संस्कृतचे पुरे ज्ञान मिळविले आहे. डॉ॰ किलहॉर्न, ग्रिफिथ, वूल्नर, कीथ आणि कितीतरी विद्यावंत नामवंत भारतात येऊन संस्कृतचा सखोल अभ्यास करून अमर झाले. मॅक्समुल्लरला 'मोक्षमूल' बनवून त्याला डोक्यावर नाचवला तो भारतीयांनीच !

भारतामध्येही प्राच्यविद्यांचा तुलनात्मक अभ्यास होऊ लागला. धर्मशास्त्राचा इतिहास लिहून महामहोपाध्याय पां. वा. काणे यांनी आंतरराष्ट्रीय कीर्ति मिळविली. सामान्य जनात अज्ञात असलेले डॉ. गोडे भारतातील प्राच्यविद्या पंडितांमध्ये अग्रगण्य समजले जात होते. डॉ. भांडारकरांनी संशोधन क्षेत्रात आपले नाव अमर करून ठेवले आहे. भारतीय पंडितांची नावे अशी आणखीही उल्लेखार्ह जरूर पुष्कळ आहेत. केवळ जुन्या पद्धतीने अध्ययन करून अखिल भारतीय कीर्ति मिळविलेले म. म. वासुदेवशास्त्री अभ्यंकरांसारखे पंडितही गेल्या शतकात निर्माण झाले. म. म. चित्रावशास्त्र्यांची चरित्रकोशांची कामगिरी अतुलनीयच समजली पाहिजे. सरकारी आर्थिक मदतीने आज भारतात संस्कृत भाषा--वाङ्‌मयांच्या आधारे ठिकठिकाणी संशोधने चालूच आहेत. प्राच्य विद्या प्रतिष्ठान–जोधपूर, ओरिएण्टल् इन्स्टिटयूट–बडोदा, संकृत कॉलेज कलकत्ता, मद्रास गव्हर्नमेंट ओरिएण्टल् मॅन्युस्क्रिप्ट्स् लायब्ररी, ओरिएटल् मॅन्युस्क्रिप्ट्स् लायब्ररी त्रिवेन्द्रम्, वैदिक शोध संस्थानम् होशियारपुर, मिथिला विद्यापीठ, दरभंगा विद्यापीठ, कुरुक्षेत्र विद्यापीठ, संस्कृत विद्यापीठ तिरुपति, भांडारकर ओरिएण्टल् रिसर्च इन्स्टिटयूट् पुणे, आणि या सारख्या इतर संशोधन संस्थांतून वेगवेगळया विषयांवर संशोधन चालू असल्याने संस्कृतला ऊर्जितावस्था येऊ लागली आहे असे वाटू लागते.

संस्कृत कालिके

नादियारमध्ये नुकतेच भारतीय संस्कृत पत्रकारांचे संमेलन भरले होते. संमेलनाला अध्यक्ष म्हणून मद्रासचे निष्णात पंडित डॉ. राघवन् लाभले होते. आजच्या काळी संस्कृत पत्र पत्रिकांची युक्तोपयुक्तता प्रतिपादन करून दोन तीन समर्पक कारणे सांगितली. या पत्रिकांमुळे नवनवीन साहित्य निर्मितीला वाव मिळेल, उत्तेजन मिळेल. संस्कृत भाषेला मृत समजणाऱ्यांनाही ती प्रचलित आहे, जिवंत भाषा आहे याचा पडताळा सापडू शकेल. या कालिकांमधूनच आधुनिक नवीन संस्कृत साहित्याची वाढ होऊ शकेल. दुसरे असे की नवीन नवीन उसळून येणाऱ्या विषयांसाठी संस्कृत भाषेची व्यवहारानुगुणता दृष्टोत्पत्तीस येईल. प्राचीन काळीही संस्कृत भाषेची वाढ आणि व्यवहारानुगुणता दिसून आली याचे कारण समाजातील विविध आवश्यकतांना शब्दरूपांनी जखडून ठेवण्याचे अवघड कार्य तिला करावे लागले. आणखी असे की केवळ संस्कृत भाषेतूनच अध्ययन अध्यापन करणाऱ्यात काल यापन करणाऱ्या लोकवार्ताविमुख पंडितांना प्रचलित व्यवहाराची यथार्थ कल्पना त्यामुळे येऊ शकेल.

वाराणसी येथून नुकत्याच सुरू झालेल्या एका 'गाण्डीव' नावाच्या संस्कृत साप्ताहिकाच्या संपादकांनी आपल्या अग्रलेखात समर्पक उद्गार काढले आहेत. ते म्हणतात : "शतशः सहस्रशः आङ्ग्लहिंदीपत्रेषु प्रकाशितेषु प्रचलितेष्वपि साम्प्रतं संस्कृतपत्रस्य प्रकाशनं गर्ते पतितशवस्योद्घाटनवद् व्यर्थतातिरिक्तं नान्यत्किमपि" [हिंदी, इंग्रजी भाषातून हजारो, शेकडो कालिके प्रकाशित होत असता संस्कृत भाषेतून एखादे नवीन कालिक प्रकाशन करण्याचा उपद्व्याप करणे म्हणजे घाणीत पडलेले शव (मढे) उचलून काढण्याचे व्यर्थ काम करण्यासारखे, नव्हे त्याहून दुसरे तिसरे काही नाही.] या संपादकीयात बिलकूल तथ्यांश नाही असे म्हणता येत नसले तरी त्यातील सत्यांश डोळयाआड करून चालत नाही. संस्कृत चंद्रिकेच्या दर्जाची संस्कृत कालिके निघाली त्यांचे जुने अंकही केव्हा काळी वाचण्याचा प्रसंग आला तरी त्यातील नाविन्य, भाषाशैली, सदभिरुची दृष्टिआड करता येत नाही. राज्य सरकारे आणि केंद्र सरकार यांच्या आर्थिक मदतीने 'दैनिका' पासून वार्षिका पर्यंत संस्कृतमधून कालिके प्रकाशित होत असण्याचा कालखंड सध्या चालू आहे. पुण्याहून निघणाऱ्या दैनिक 'संस्कृतिः' या संस्कृत दैनिकाच्या संपादकानी ते दैनिक बंद करण्याचा आपला संकल्प आकस्मिकरीत्या मिळालेल्या केंद्र सरकारच्या मदतीने रहित केला. वस्तुतः या दैनिक-साप्ताहिक–पाक्षिक--मासिकांची प्रतवारी दर्जाच्या दृष्टीने फार उच्च कोटीत नेऊन बसवता येईल असे म्हणता येत नाही. किंबहुना साकेत, संस्कृतम्, यासारख्या साप्ताहिकांचे बेकार मुद्रण आणि भिकार संपादन पाहिले म्हणजे एखादेवेळी कीव येते. तथापि 'अकरणान्मंदकरणं श्रेयः' या न्यायानेच केवळ डोळेझाक होत असावी. या कालिकांच्या गणनेत 'अमृतलता, विश्वसंस्कृतम्, पुराणम्, कामेश्वरसिंह संस्कृतविश्वविद्यालयपत्रिका, सुरभारती या सारख्या दर्जेदार कालिकांची





नुकतीच भर पडली आहे. भारती, सूर्योदयः, गुरुकुल-कांगडी पत्रिका, शारदा, भारतवाणी या संस्कृत कालिकांचे महत्त्वाचे कार्यही डोळ्यात भरण्यासारखे आहे. या कालिकांमधून जुने विषय चर्चिलेले दिसतात. नवे विषय जुन्या संस्कृत भाषेच्या विषयातून चर्चिले जाऊन त्यात माधुरी निर्माण करण्याचे ईप्सित अजून फलित व्हावयाचे आहे. संस्कृत कालिकांतून येणाऱ्या लेखां-विषयींचे एकमत येथे नमूद करावयास हरकत नाही– "लेखकानां बहूनि वाक्यानि पदजातानि च विवक्षित-मर्थं नैवाविष्कुर्वते । तेषु पदवाक्येषु संस्कृतछायाऽपि नास्ति । कारणं चास्य लेखकानां विवक्षितस्यार्थस्य प्रथममाङ्ग्लभाषायां मातृभाषायां वा बुद्धौ आकलय्य अनन्तरं तथैव प्रत्येकं तत्समानार्थकैः संस्कृतपदैर्वाक्य-निबन्धनमेव । यदि च प्रतिपिपादयिषितमर्थं बुद्धौ संस्कृतभाषायामेव तदनुरूपया रीत्या आकलयितुं लेखकाः प्रायतिष्यन्त तर्हि स्वयमेवैते दोषा अपागमि-ष्यन् । (सं. प्र. ४-२ पृ. १८१).

भारतात प्रसिद्ध होणाऱ्या सुमारे सात हजार कालि-कात संस्कृत कालिकांची संख्या उणी पुरी पन्नास पर्यंतही येत नाही. जी जिवंत आहेत त्याचा उदर-निर्वाह वाचकांनी दिलेल्या वर्गणीतून चालण्याऐवजी सरकारी तिजोरीतून-संस्थांच्या धर्मदाय खात्यातून–श्रीमंतांच्या खास आश्रयाने मिळालेल्या खजिन्यावर चालतो या कालिकांतून लेखन करणाऱ्या किती लेख-कांना नाममात्र तरी मोबदला मिळत असेल ईश्वर जाणो! किती मुद्रणालयांना नाममात्र खर्च घेऊन छपाई करून द्यावी लागत असेल ! अधून मधून सम्पादकीये चाळली तरी सहज लक्षात येते की सम्पादक महाशय केवळ 'संस्कृतिः संस्कृताश्रिता'च्या ध्येयवादावर खूष असतात. सामान्यतः संस्कृत कालिक ठराविक प्रसिद्धि-दिनाचे वेळी छापून ते ग्राहकापर्यंत रवाना झाले असे क्वचित्! संस्कृत कालिकेच कशाला, भारतीय कालिकांत या रांगेला जाऊन बसणारी कालिके कमी आहेत असा ग्रंथपालांचा अनुभव नाही. बरेच वेळा असेही आढळते की ठराविक पानात (पृष्ठ संख्येत) फरक न करता संयुक्त अंक, विशेषाङ्क या वैशिष्ट्यात ती अवतीर्ण होतात.

संस्कृत पाठ्यपुस्तके (Readers)

भारतातील कालिकांसंबंधी थोडक्यात स्थिति पाहिल्यावर प्रचलित संस्कृत पाठ्यपुस्तकांसंबंधी थोडे विहंगमावलोकन केले तर संस्कृत संबंधीच्या आमच्या अपेक्षा काय आहेत आणि संस्कृतसंबंधीच्या उपेक्षा किती आहेत हे समजण्यास मदत होईल. पाश्चात्यांची तौलनिक दृष्टि विचारात न घेता पाठशाळातून अध्य-यन अध्यापन यथापूर्व जुन्या परंपरेतून चालूच राहिले आहे. दीडशे पावणे दोनशे वर्षात निर्माण झालेली संस्कृतकडे पाहाण्याची नवी दृष्टि जुन्या परम्परागत दृष्टीला पसंत पडणे नितरां असम्भवनीय आहे म्हणून घटपटाच्या खटपटीला न लागता आधुनिकांची मार्ग परिक्रमणा कुठपर्यंत आली आहे याचाच समाचार घ्यावयाचा. माध्यमिक आणि विद्यालयीन शिक्षणात आधुनिक दृष्टि शिरूनही शंभर वर्षे लोटली. या शंभर वर्षात नव्या पद्धतीने संस्कृत शिकवून किती विद्वान् तयार झाले याचाही आराखडा अजमावता येण्यासारखा आहे. माध्यमिक शिक्षणात नेमल्या गेलेल्या प्राथमिक संस्कृत पाठ्यपुस्तकांची संख्या उणी पुरी साठ पर्यंत जाते (पहा : राष्ट्रिय ग्रंथसूचिः संस्कृत विभागः १९५८-६२ पृ. ११७-१२६) अखिल भारतवर्षात माध्यमिक शिक्षणात कुठे अनिवार्य तर कुठे वैकल्पिक म्हणून संस्कृत भाषा हा विषय निश्चित-पणे शिकविला जातो. संस्कृत भाषा भारतातील घट-नेत मंजूर असलेल्या सर्वभाषाच्या माध्यमातून शिक-विली जाते. अजून तरी बहुतेक ठिकाणी संस्कृतसाठी देवनागरी लिपीचाच आश्रय घेतला जातो. मातृ-भाषेच्या लिपीतून संस्कृत शिकण्याची मनाई दिसत नाही. किंवा तसा आग्रहही तूर्त तरी दिसत नाही.

एक गोष्ट प्रामुख्याने लक्षात भरते ती अशी की अखिल भारतीय स्वरूपाच्या या संस्कृतभाषा शिक्षणा-कडे जावे तितके विद्वानांचे लक्ष गेलेले दिसत नाही. सुरुवातीच्या काळी आपटे यांनी लिहिलेल्या composition guide च्या पलीकडे कुणी उडी मारलेली दिसत नाही. महाराष्ट्रात बरीच वर्षे भांडारकर, भट, वाटवे, लोंढे, देसाई, बोकील यासारख्या संस्कृत तज्ञांची पाठ्यपुस्तके प्रचारात होती. या लेखकांचे लक्ष्य उत्तम संस्कृत कसे शिकवावे याकडे होते. गेल्या पंधरा वीस वर्षात शिक्षणाचा शोध बोध उत्तमाकडून सोपेपणा-





कडे, गुणवत्तेवरून सौकर्याकडे वळलेला दिसत आहे. जनता जनार्दनाच्या हाती प्रश्न सोपवले जात असून चुटपुटीच्या शिक्षणाला अधिक महत्त्व येऊ लागले आहे. दिल्ली प्रशासनाने 'संस्कृतविनोदः' म्हणून प्रसिद्ध केलेल्या या पाठ्यपुस्तकात चित्रे वगैरे द्वारा सोपेकरणाचा बराच प्रयत्न केलेला दिसतो. सरकारी नियंत्रणेतून बाहेर पडलेल्या या प्रयोगाची दखल शैक्षणिक संस्थाचालक व तज्ज्ञ शिक्षक यांच्यापर्यंत जाऊन पोचली आहे किंवा नाही याची वानवाच आहे. सुलभीकरणाच्या या वावटळीत सापडून 'व्यवहार संस्कृत' नावाने एक पुस्तक लिहून प्रा. वाटवे यानीही त्याला एक अभ्यासपूर्ण प्रस्तावना जोडली आहे. मात्र त्यातील पाठ दोन व तीन सोडल्यास त्यांच्या मूळ कल्पनेशी इतर पाठाचा समन्वय साधता येत नाही.

बेसिक संस्कृत

इंग्रजी सुलभ करण्यासाठी Basic english म्हणून जी पद्धत स्वीकारली गेली त्यात प्रचलित प्राथमिक शब्दांचा भरणा असून भाषेचे जे इतर बारकावे असतात त्यांना तात्पुरता फाटा दिलेला असतो. ह्याच कल्पनेचा वापर करून संस्कृत सुलभीकरण करता येईल. प्रा. वाटवे म्हणतात त्याप्रमाणे संस्कृतच्या सुलभीकरणासाठी जो शब्दसंग्रह निवडावयाचा तो मोजका, सोपा, सुटसुटीत, इतर भारतीय भाषातून रूढ झालेल्या शब्दसंग्रहातून निवडलेला असावा. तीन भूतकाळ टाळून त्या ऐवजी धातुसाधितांचा वापर केला जावा. द्विवचन रद्द करावे. प्रसंगोपात्त द्वय, युगल शब्द वापरून द्वित्व प्रदर्शित करता येते. फक्त 'स्य' भविष्य ठेवावा. गण-पद-सेट्-वेट्-अनिट्च्या कटकटी सुरुवातीला आणूच नयेत. मूलभूत सोळा ते वीस धातूंनीच कार्यभाग साधता येईल. नामांना कृ ची रूपे जोडून वाक्ये बनविण्यात गैर मानू नये. शब्दरूपावली, धातुरूपावली, समासचक्र यासारख्या चक्रातून विद्यार्थ्यांना न फिरवता जसजशी रूपे वापरात येतील तशी ओळख करून द्यावीत. दीर्घ समास, संधि यानाही सूटच द्यावयाला हवी. एवढे सगळे करावयास हरकत नाही पण ते कुणासाठी करावयाचे? 'आजच्या विद्यार्थ्यांना आणि त्यांच्या पालकांना संस्कृत शिकण्याची अन् शिकविण्याचीच इच्छा नाही' यावर तोडगा कोणता? हाही विचार प्रस्तुत सन्दर्भात लक्षात घेण्यासारखा आहे.

दोन विचारप्रवाह

संस्कृतच्या प्रसाराबाबतीत दोन परस्पर विरोधी सूर दिसत आहेत. वरिष्ठ स्तरातून संस्कृतचा उत्तमोत्तम अभ्यास व्हावा, प्राचीन संस्कृतीचा सखोल अभ्यास व्हावा आणि नवभारताच्या सांस्कृतिक पुनरुत्थानाला मदत व्हावी, नवजीवनाला चालना मिळावी, जागतिक संस्कृतीत भारतीय संस्कृतीला एक मानाचे श्रेष्ठ आदर्श स्थान मिळावे या अपेक्षेने प्रांतोप्रांती संस्कृत विश्वविद्यालये स्थापन होत आहेत. संस्कृत विश्वविद्यालय-वाराणसी, संस्कृत विश्वविद्यालय-कुरुक्षेत्र, केंद्रीय संस्कृत विद्यापीठ-तिरुपति, कामेश्वरसिंह संस्कृत विश्वविद्यालय-दरभंगा, नालंदा विद्यापीठ, टिळक महाराष्ट्र विद्यापीठ, काशी विद्यापीठ, इत्यादि केवळ संस्कृतच्या अभिवृद्धिसाठी बद्धपरिकर झालेली विद्यापीठे आणि नवद्वीप संस्कृतविश्वविद्यालय-पश्चिम बंगाल यासारखी लौकरच स्थापन होणारी संस्कृत विद्यापीठे पाहिली म्हणजे मनात संस्कृतच्या भवितव्यासंबंधी फार मोठा आशावाद निर्माण होतो. त्यांच्या बरोबरीने संशोधनक्षेत्रात काम करणाऱ्या पाच पन्नास रिसर्च इन्स्टिटयूट आठवल्या की या आशावादाला अंकूर फुटतात. अशावेळी 'द्वयमिह परिरक्ष्यं संस्कृतं संस्कृतिश्च' असे म्हटल्याशिवाय राहावत नाही.

याच्या उलट जोराचा विचारप्रवाह दिसतो तो माध्यमिक शिक्षण क्षेत्रातून संस्कृतचे उच्चाटन करण्यासाठी अभिप्रवृत्त झालेल्या लोकाभिमुख धुरीणांचा! वर्णनात्मक भाषाशास्त्रा (Description linguistics) प्रमाणे ग्रांथिक भाषा आणि बोलभाषा यामध्ये वेगळेपणा दाखवला जातो. आजच्या भारतीय भाषांचे शालेय शिक्षण बोलभाषांप्रमाणे दिले जात नसून त्या त्या भाषातील ग्रांथिक भाषेचे स्वरूप काय आहे हे शिकविले जाते. बोलभाषातील ही ग्रांथिक भाषा शिकण्याची अटकळ काढून टाकली तर मनुष्य जसे बोलतो तसे लिहिले तरी मनोगत समजले जाते. त्यासाठी जटिलीकरण करण्याची मुळीच आवश्यकता नाही. मुलांनी लिहिताना 'होय' असे लिहावे आणि बोलताना 'व्हय्' बोलावे हा जुलूम बालमनावर कशाला





हवा ? आणि हा जुलूम असह्य असेल तर प्रत्येकाला कधी जन्मजन्मांतरी न ऐकलेल्या संस्कृत भाषेतील क्लिष्ट शब्दप्रयोगांचे जोखड मानेवर का घ्यायला लावता ? ज्याला खरोखरच त्याची अभिरुचि असेल त्याचे पुरते संस्कृत शिक्षण वैकल्पिक ठेवावे. 'प्रत्येकाला या कामी दावणीला बांधू नये' असे आवर्जून प्रतिपादन करणारा एक विचारप्रवाह ! या दोन विचारसरणीतून संस्कृतला आपला मार्ग सुधारणे आहे. संस्कृत शिकून मोठा मानाचा हुद्दा किंवा भल्या लठ्ठ पगाराची नोकरी मिळत नाही. संस्कृत शिकून मध्यमप्रतीचाही उदरनिर्वाहाचा प्रश्न सुटू शकत नाही हा मध्यमवर्गीय तिसरा विचारप्रवाह ! मुरारेस्तृतीयः पन्थाः' सारखे विचारवंतांचे मत आणखीनच वेगळे ! प्रसिद्ध जर्मन भारतीयविद्या (Indologist) शास्त्रज्ञ August wilhlm vou schlegel वेगळ्या सन्दर्भात म्हणतो— "Should the English claim a monopoly of Indian literature ? That would be too late ! Let them keep their cinnamon and cloves; these spiritual treasures are common property of the educated world." (Indian studies abroad p. 21)

संदर्भ : (i) Indian studies abroad.

(ii) राष्ट्रियग्रंथसूचिः संस्कृतविभागः

(iii) व्या. म. भाष्य प्रस्तावना खंड: प्रा. का. वा. अभ्यंकर.

(iv) संस्कृत प्रतिभा

(v) Contenporary Indian literature sanskist. Dr. V. Raghavan.





प्रा. भी. रा. जाहगीरदार

रामायणातील तीन आज्ञाभंग

आदर्श आणि वास्तव

आज जरा निराळया अर्थाने रामायणाचा विचार करावयाचा आहे. महाकवि वाल्मीकि यानी रामायणातील व्यक्ति रंगवीत असता त्याना कालातीत आदर्शांचे तेजोवलय प्रदान केले आहे. साहजिकच या व्यक्तिरेखा रामायण वाचून मनात साकार होत असताना हे तेजोवलय काही केल्या दूर होत नाही. उलट त्या तेजाने डोळे दिपून गेल्याने दिसावयास हवे तेही दिसत नाही. हे एक.

आणि दुसरे असे की आदर्शालाही वास्तवाचा आधार देऊन महाकवींनी आदर्शांना खोल रुजविले आहे. पण मराठी, हिन्दी रूपान्तर आणि भाषांतर करणारांनी रामायणाचा वास्तवाचा भक्कम आधार काढून टाकून पोकळ चमत्कारांचे वासे त्या जागी उभे केले. मराठीत अनेक ओवीबद्ध, आर्याबद्ध, श्लोकबद्ध अशी रामायणे उपलब्ध आहेत. 'पराधीन सरस्वती' या ग्रंथात डॉ. पु. ग. सहस्रबुद्धे यानी वास्तवाची अभिरुचि या निबंधात म्हटले आहे, "आपल्या जुन्या मराठी काव्याकडे पाहिले तर त्या वेळच्या संतकवींनी पुराणिकांचेच अनुकरण केले आहे असे दिसते ... ... राम, कृष्ण, लक्ष्मण, सीता, कौसल्या यांच्या स्वभावामध्ये मूळ काव्यात ज्या तामसी छटा कधी कधी दिसतात, त्यांचा वास सुद्धा त्यानी आपल्या काव्यात येऊ दिलेला नाही. त्या थोर व्यक्ति सामान्य मानवाप्रमाणे राग, द्वेष, काम, मोह, लोभ यांच्या अधीन कधी होत असतील हे त्याना मान्यच नाही. त्यांच्या चरित्रातला तो भाग साफ धुऊन टाकून त्यांना शुद्ध करून मगच आपल्या ग्रंथात या थोर स्त्री-पुरुषांना मराठी कवींनी प्रवेश दिला आहे. ती सामान्य वैगुण्ये त्यांच्या त्यांच्या ठायी जोपर्यंत आहेत तोपर्यंत त्यांना इतकी थोर पदवी देता येणार नाही, असे त्यांचे मत दिसते.[1] डॉ. सहस्रबुद्धे यांनी म्हटल्याप्रमाणे संत कवींनी ही आदर्श पात्रे धुऊन घेतली आहेत. पण त्या पुढे जाऊन असे म्हणता येईल की त्यांनी या सुंदर व्यक्ति सर्वस्वीच धुऊन काढल्या आहेत. अद्भुताची आदर्शाशी सांगड घालून महाकवींना अभिप्रेत असलेला पात्रांचा ठसा पुराणे आणि संतकवि यानी उमटूच दिला नाही. त्यामुळे आमच्या मनावर मानवी पराक्रमापेक्षा, मानवी मानसिक सामर्थ्याच्या उंचीपेक्षा केवळ दैवी चमत्कार आणि ईश्वरी, अनाकलनीय शून्यातून निर्माण होणारे अद्भुत ज्याला आपण चुकीने ईश्वरी शक्ति संबोधतो – त्याचाच परिणाम जास्त होतो – आजवर तरी झाला आहे. ईश्वराने मानवी देह धारण केल्यानंतर त्यालाही त्या देहाचे गुणदोष टाकून देता येत नाहीत. देवालाही जर मानवी देह स्वीकारावयाचा असेल तर तो त्याच्या साऱ्या गुणदोषांसहच स्वीकारावा लागतो. झाडाखाली बसायचे तर पाचोळा उडणारच, पण ते नाकारून गेली अनेक शतके केवळ मानवशरीरधारी ईश्वरी अंशाला अवास्तव बनवून त्याच्या खऱ्या सामर्थ्याला तडा पाडला गेला आहे. त्यामुळे मानव लोपला आणि अतर्क्य ईश्वर तेवढा उभा राहिला.

वास्तविक रामायण-महाभारत हा इतिहास. आणि तोही अशा समर्थ व्यक्तींचा की पाच पाच हजार वर्षे संपूनही भारतीय जनमनावर ज्यांच्या

१. पराधीन सरस्वती, कॉंटिनेंटल, ले. डॉ. पु. ग. सहस्रबुद्धे पृष्ठ १७३.





आठवणी मोगऱ्याच्या फुलासारख्या टवटवीत ताज्या आणि गंधयुक्त आहेत. फरक इतकाच की त्या इतिहासाला चुकीचे वळण मिळाले आहे. या वास्तववादाच्या काळात गृध्राच्या स्वच्छ आणि संपूर्ण (piercing) दृष्टीने बघण्याची आज आवश्यकता आहे. सत्याची चाड ही प्रगतीची वाटचाल असते. शेकडो वर्षात भारतीय समाज जो स्थितिशील बनला आहे त्याला गति यावयाची असेल तर या सत्यान्वेषणातून येणार आहे. अनेक क्षेत्रात आज हिरीरीने सत्यान्वेषण चालू आहे. परंतु धर्म आणि श्रद्धास्थाने ही इतकी नाजुक (sensitive) असतात की सत्यान्वेषणाची दृष्टीही त्याना सहन होत नाही. एकदम ती झंकारून उठतात. पुस्तकाची पाने उलटताना जरासा आवाज होणारच पण त्यातूनच मिळाले तर काही मिळण्याची आशा असते. केवळ पुस्तकपूजेने काही मिळणार नाही. म्हणूनच आज हा रामायणाचा विचार.

रामायणातील प्रमुख तीन आज्ञाभंग आणि त्यांचे भीषण परिणाम यांचा ऊहापोह येथे करण्याचा विचार आहे. अर्थात् हे आज्ञाभंग आदर्शभूत व्यक्तींकडून झालेले आहेत. वडिलांची आज्ञा ही आचाराची गाथा असते. तिला डावलून चालत नाही. जेथे ती लाथाडली जाते तेथे भीषण परिणामांची मालिका गळयात पडते. रामायणातील आज्ञाभंगातून हेच दृष्टोत्पत्तीस येते.

लक्ष्मणाचा आज्ञाभंग

रामायणातील रामचरित्राशी निगडित असा पहिला आज्ञाभंग लक्ष्मणाकडून झाला. तो सुपरिचित आहे. सुवर्णहरिणाचा मोह फक्त सीतेलाच नव्हे तर रामालाही पडला होता हे सत्य आहे.[२] म्हणून रामाने लक्ष्मणाला सीतेच्या रक्षणाला ठेवला आणि तो स्वतः त्या सुवर्ण मृगाला मारण्यासाठी त्याच्यामागे गेला. ही सुवर्ण मृगाची रामायणातील कल्पना एक सत्य आहे. मारिचाच्या जवळ अत्यंत विलोभनीय मृग असावेत. आणि हा सुवर्ण मृग त्यापैकीच एक असावा. अशा अद्वितीय (सुवर्ण) मृगाच्या साहाय्याने मारिचाने यापूर्वीही आपले कार्य साधले होते. अनेक राजांना मारिचाने यमसदनाला पाठविले होते. सुवर्ण मृगा बद्दल सत्य कल्पना राम-सीतेला देताना लक्ष्मण म्हणतो—

चरन्तो मृगयां हृष्टाः पापेनोपाधिना वने
अनेन निहता राम राजानः कामरूपिणा ॥[३]

"या पाप्याने अनेक मृगयाप्रेमी राजांना आपल्या सुंदर मायेने ठार केले" रावणाने बळाच्या जोरावर या मारिचाचे साहाय्य घेतले. पण सुवर्ण मृग सत्य की मायावी हा सध्या आपला चर्चेचा विषय नाही.

रामाने लक्ष्मणाला सीतेच्या रक्षणासाठी ठेवले होते, तेही शस्त्रास्त्रांनी सज्ज करून.[४] आणि स्वतः ते मृगाच्या मागे गेले. मारिचाने लक्ष्मण आणि सीता यांच्या नावाने टाहो फोडला आणि बिचारी सीता फसली. तिने लक्ष्मणाला कठोर शब्दांनी ताडन केले आणि लक्ष्मण देखील मोहग्रस्त झाला. तसा लक्ष्मण बराच तापट. रामराज्याभिषेकाचा कैकेयीच्या दुष्टाव्याने, किंवा स्वार्थाने म्हणा, विध्वंस होताच तापलेला लक्ष्मण अरण्यात पुनः एकदा दिसतो. लक्ष्मण सीतेला म्हणतो, "आपण जी निषेधार्ह वाक्य उच्चारली त्यामुळे मला आश्चर्य मुळीच वाटत नाही. कारण जगातील स्त्रीस्वभावच असा. स्त्रिया नेहमीच धर्मभ्रष्ट, चंचल, क्रूर आणि भांडणाचे

२. महाकवि वाल्मीकी यांचे रामायण. पंडित पुस्तकालय काशी १९५९. संपादक पाण्डेय रामतेज शास्त्री. पुढील सर्व संदर्भ याच ग्रंथातून घेतले आहेत. अरण्यकाण्ड, सर्ग ४३, श्लोक २८–२९.

३. अरण्यकांड, सर्ग ४३, श्लोक ५.

४. अरण्यकांड, ४४. श्लोक ४५.

मूळ असतात. हे जानकी, आपले शब्द मला सहन होत नाहीत. आपले कल्याण असो. मी रामाकडे जातो." आणि तो क्रुद्ध, जखमी लक्ष्मण रामाज्ञेचा भंग करून, सीतेच्या वाक्ताडनाने विवेकभ्रष्ट होऊन रामाकडे निघून जातो. (रामायणात कुठेही लक्ष्मणरेषा वगैरे नाही.) ज्येष्ठांच्या आज्ञेचे हे पहिले उल्लंघन. आज्ञा ही जशी आचारांची गाथा आहे, तशी आदर्शाची वाट आहे. ती सोडून चालत नाही. जेथे ती सुटते तेथे आडमार्गातले सारे अडथळे अडचणींसह सामोरे येतात. त्यांतही लक्ष्मणानेच म्हटल्याप्रमाणे स्त्रिया या मुळातच कलहाचे कूळ. त्यांच्या शब्दांनी फसून, रुसून, विवेकभ्रष्टतेच्या आधीन होणे अयोग्यच. पण लक्ष्मण बोलता बोलताच फसला आणि सीताहरणाचे संकट रामलक्ष्मणांच्या समोर उभे ठाकले. लक्ष्मणाच्या या एका आज्ञाभंगातून एका महायुद्धाची पावले उमटून गेली. हा एकच आज्ञाभंग रामायणाच्या पुढील कथाभागाची भीषण सूचना देऊन गेला. एका आज्ञाभंगाच्या परिणामातून युद्धाचा विध्वंस उद्भवला.

लक्ष्मणाचा दुसरा आज्ञाभंग

रामायणात दुसराही आज्ञाभंग लक्ष्मणाच्याच हातून घडला आहे. काळ आणि राम एकांतात गोष्टी करीत असताना एकांताचा भंग करणाराला देहांताची शिक्षा ठरवूनच काळ रामा बरोबर वार्तालाप करण्यास तयार होतो. रामानेही ते कबूल केले, आणि तो लक्ष्मणाला म्हणतो : "द्वारि तिष्ठ महाबाहो प्रतिहारं विसर्जय "[६] 'नेहमीच्या द्वारपालाला दारावर न ठेवतां, हे लक्ष्मणा तूच दारावर रहा. 'कारण जो कोणी आमच्या गोष्टी ऐकेल किंवा ऐकताना पाहील तो ताबडतोब ठार केला जाईल हे निश्चित '[७] भरंवशाचा म्हणून लक्ष्मणाला दारावर ठेवला आणि तोच बळी पडला. क्रोधी दुर्वास दारावर आले आणि म्हणाले, "आपण आल्याची सूचना रामाला त्वरित दे. मला त्याच्याशी महत्वाचे काम आहे." [८] लक्ष्मणाने त्यांना राम कार्यरत असल्याचे सांगूनही ते ऐकेनात. राज्यासहित रामाला आणि पुत्रासहित भरतलक्ष्मणाला शाप देऊन नष्ट करण्याच्या धमक्या देऊ लागले.[९] लक्ष्मणाने सर्वनाशापेक्षा आत्मनाश स्वीकारला. आणि दुर्वास आल्याची वार्ता रामाला ते काळाबरोबर एकांतात असताना दिली. दुर्वासाचे काम होते कोणते, तर हजार वर्षांच्या तपानंतर भोजन मागण्याचे. लक्ष्मण हे काम करू शकला नसता का ? त्याने तसे दुर्वासाला विनविलेही होते.[१०] पण मद, मोह, कामाला क्रोधात होमून तो माथ्यात घेऊन वावरणारे ते ऋषि. लक्ष्मणाला त्यानी आज्ञाभंग करायलाच लावला.

या आज्ञाभंगाचा परिणाम ठरलेलाच होता. देहदंड ही शिक्षा आधीच कायम झाली होती. लक्ष्मणाने केलेल्या पहिल्या आज्ञाभंगाचा परिणाम वेदीतून सीतेसह रामलक्ष्मण सहीसलामत वर आले होते. परंतु या दुसऱ्या आज्ञाभंगाने लक्ष्मणाचा बळी घेतला. यद्यपि रामाने वशिष्ठाच्या आज्ञेवरून लक्ष्मणाचा भरसभेत त्याग केला--कारण सज्जनांचा त्याग

---

५. अरण्यकांड, ४५, – २९, ३०, ३३.
६. उत्तरकांड, १०३ – १४.
७. उत्तरकांड, १०३ – १४, १५.
८. उत्तरकांड, १०५ – २.
९. उत्तरकांड, १०५ – ६ ते ९.
१०. उत्तरकांड, १०५–४.





हा त्यांच्या वधाप्रमाणेच असतो.[११] तरी लक्ष्मणाने रामाच्या धर्मशीलतेला नांवे ठेवायला जागा राहू नये म्हणून आत्मघात करून घेतला. या दुसऱ्या आज्ञाभंगाच्या परिणामाने रामालाही खचवले. तोही लवकरच स्वर्गवासी झाला. या दुसऱ्या उल्लंघनाने रामाचा आधीच उध्वस्त झालेला संसार संपूर्णच उध्वस्त झाला.

वर उल्लेखिलेले दोन्ही आज्ञाभंग सुपरिचित आहेत. त्यांचे परिणाम स्पष्ट असले तरी त्यांची भीषणता क्वचितच जाणवते. म्हणूनच ते विख्यात असूनही जरा विस्ताराने दिले. तिसऱ्या आज्ञाभंगाबद्दल मात्र अधिकच विस्ताराने लिहावे लागणार आहे. कारण तो आजपर्यंत स्पष्ट न झालेला आणि रामविषयक आपल्या आदर्शभूत कल्पनांना जरासा धक्का देणारा आहे.

रामाचा आज्ञाभंग

तिसरा आज्ञाभंग खुद्द रामाकडूनच घडलेला आहे. रघुकुलरीति सदा चली आई। प्राण जाई। बरु वचन न जाई। या तुलसी उक्तीप्रमाणे किंवा 'रामो द्विर्नाभिभाषते' असे स्वतः रामानेच म्हटल्याप्रमाणे रामाने कधीही वचनभंग केलेला नाही ही गृहीत कल्पना आहे. पण तसे नाही. रामाने आपल्या पित्याचा, दशरथाचा वचनभंग केला आहे. तो असाः

दशरथाच्या वचनपूर्तीसाठीच राम राज्यावर पाणी सोडून चौदा वर्षे वनवासात गेला. खरे म्हणजे दशरथाने तोंडातून एक शब्दही काढला नाही. "मी भरताला राज्य दिले आहे तू चौदा वर्षे वनवासात जा." असे दशराथाने कधीही म्हटले नाही. कैकेयीने आपले पूर्वीचे दोन वर ऐन राज्याभिषेकाचे वेळी मागितले आणि दशरथाला रघुकुलाच्या रीतीप्रमाणे शब्द पाळण्यासाठी गप्प बसावे लागले. कैकेयीनेच रामाला ते सगळे सांगितले आणि दशरथ फक्त ते ऐकत होता. कैकेयीला शिव्या घालीत होता. पण फक्त चुळबुळ करण्यापलीकडे तो काही करू शकला नाही. अर्थात् भरताला राज्य आणि रामाला चौदा वर्षे वनवास ही दशरथाचीच आज्ञा होती. ती कैकेयीची नव्हती. अर्थात राम पित्राज्ञेने राज्य सोडून वनात गेले होते.

कैकेयीने दोन वर मागितले —

(१) "अनेनैवाभिषेकेण भरतो मेऽभिषिच्यताम्"[१२]
आणि

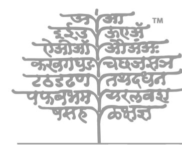
(२) "नव पंच च वर्षाणि दण्डकारण्यमाश्रितः"[१३]
"चीराजीनजटाधारी रामो भवतु तापसः"[१४]

अर्थ हा की "याच (म्हणजे रामासाठी तयार केलेल्या) सामग्रीने माझ्या भरताला 'राज्याभिषेक" आणि "रामाला चौदा वर्षापर्यंत वल्कल-मृगचर्म नेसून दंडकारण्यातील तापस जीवन." कैकेयीने या दोन वरात भरताला निष्कंटक राज्य मिळवून दिले. पहिल्या वराने असंदिग्ध शब्दात भरताला राज्याचा उत्तराधिकारी बनविले. कैकेयीने निरोप पाठवून रामाला कोपभवनात बोलाविले आणि पुनः निःसंदिग्ध शब्दात "भरताला राज्याभिषेक" हा वर रामाला ऐकविला. रामानेही ते कबूल केले.

अर्थात् हा अभिषेक म्हणजे यौवराज्याभिषेक आहे. राज्याभिषेक नाही. यौवराज्याभिषेकाने राज्याचा उत्तराधिकारी निश्चित होतो. यौवराज्याभिषेक नेहमी ज्येष्ठ पुत्रालाच व्हावयाला हवा.[१५] (तसा तो रामाला होत होता). परंतु ज्येष्ठ पुत्र नालायक, मूर्ख, वेडा, असेल तर ज्येष्ठाला यौवराज्या-

---

११. उत्तरकांड, १०६ – १३.
१२. अयोध्याकांड, १२ – २५.
१३. अयोध्याकांड, १२ – २६.
१४. अयोध्याकांड, १२ – २७.
१५. अयोध्याकांड, ८० – ७.





भिषेक न होता अन्य पुत्राला होऊ शकतो. पण यौवराज्याभिषेकाचा अर्थ मात्र निश्चित आहे. विद्यमान राजानंतर सिंहासनावर येणारा पुत्रच यौवराज्याभिषेकाचा अधिकारी असतो. या न्यायाने रामाला अभिषेक होत असताना कैकेयीने दशरथाला शब्दात पकडून भरतासाठी युवराजपद मागितले. अर्थात अयोध्येचे राज्य भरताचे झाले. रामाने राज्यावरचा आपला हक्क सोडला.

आणि नेमका चौदा वर्षांनी रामाकडून वचनभंग झाला. पित्राज्ञेने भरताला दिलेल्या राजसिंहासनावर राम विराजमान झाला. राज्यावरचा एकदा सोडलेला हक्क रामाने पुनः गाजवला. आणि वनवासानंतर राज्याभिषेक-विधीपूर्वक राम राज्यारूढ झाले. पित्याला दिलेल्या वचनानुसार रामाचा राज्याशी फक्त नागरीक म्हणून संबंध उरला होता. परंतु चौदा वर्षांनी वनातून परत आल्यानंतर पित्याला दिलेले वचन रामाने मोडले आणि त्याने राज्यग्रहण केले.

यातून मार्ग असे निघू शकतील: भरताचे राज्य असल्याने भरत ते रामाला देऊ शकतो. भरताच्या विनंतीवरूनच रामाने राज्याचा स्वीकार केला.

याचे निरसन सोपे आहे. या वादात भरताचा प्रश्नच उद्भवत नाही. रामानेच ते राज्य भरताला दिलेले असल्याने राम स्वतः ते राज्य पुनः भरताकडून परत घेऊ शकत नाही. ते रामनीतीलाच सोडून आहे. भरताने ते अन्य कुणाला देणे आणि त्याने ते स्वीकारणे निराळे आणि भरताने ते रामालाच देऊन रामाने त्याचा स्वीकार करणे निराळे. अन्य परिस्थितीत रामाने त्याचा स्वीकार केला असता तर गोष्ट निराळी होती. परंतु ज्या परिस्थितीत रामाने राज्याचा अंगिकार केला ती परिस्थिति वेगळी आहे. ज्या पित्याच्या आज्ञेने रामाने भरताला राज्य दिले होते त्या पित्याच्या आज्ञेनेच पुनः त्या राज्याचा स्वीकार राम करू शकत होता. राजाच्या हयातीत युवराजपद बदलणे कठीण नाही. परंतु पित्याचा स्वर्गवास झाल्यानंतर रामाने पित्याला दिलेले वचन वज्रलेप झाले. त्यात बदल होऊ शकत नाही. म्हणून रामाला राज्याचा स्वीकार करता येत नाही.

दुसरी गोष्ट अशी की, पितृ–निधनानंतर भरताच्या आग्रहाने राज्यग्रहण जर करता येत असेल तर त्याच भरताच्या आग्रहाने उर्वरित वनवासाचा त्याग का करता येऊ नये ? परंतु भरत ही गौण व्यक्ति आहे. चित्रकूटावर रामाच्या दर्शनासाठी येणाऱ्या भरताला पाहून लक्ष्मण शंकित होऊन युद्धाला तयार झाला. म्हणून लक्ष्मणाला समजावताना राम म्हणतो —

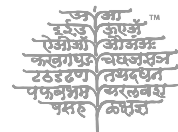
" पितुः सत्यं प्रतिश्रुत्य हत्वा भरतमागतम् ॥
किं करिष्यामि राज्येन सापवादेन लक्ष्मण ॥ "[१६]

" हे लक्ष्मणा, पित्याच्या सत्याचे रक्षण करण्याची प्रतिज्ञा करूनही, आलेल्या भरताला मारून मिळालेले राज्य मला काय करायचे ? लोकनिंदा तेवढी होईल. "

अर्थात भरताला राज्य आणि चौदा वर्षे वनवास यात काडीमात्र फरक दशरथाशिवाय इतर कुणाच्याही आज्ञेने होऊ शकत नाही. एकवेळ तर " वनवासातील कष्टांचे विचार आणि आपल्या सुखाची तळमळ यामुळे प्रत्यक्ष दशरथ महाराजच आपल्याला अयोध्येला परत न्यावयास आले असावेत. " असे भरताचे सैन्य पाहून रामाला वाटले.[१७] राम या विचाराने कसा सुखावला असेल. पण भरताच्या वनवासत्यागाच्या आग्रहाला मात्र रामाने जुमानले नाही. उलट भरतालाच समजाविले त्याने. " साऱ्या विश्वाचे राज्य घेऊनही मी राजा होऊ इच्छित नाही.

१६. अयोध्याकांड, ९७ – ३.
१७. अयोध्याकांड, ९७ – २२.

अनुक्रमणिका





कारण ते पित्राज्ञेच्या विरुद्ध आहे."[18] एवढेच नव्हे तर भरताला अज्ञात, स्वतःला अहितकर गोष्टींचे स्मरणही भरताला दिले. परंपरेने राज्य ज्येष्ठ पुत्राचे म्हणजे रामाचे असले तरी वास्तविक ते भरतालाच मिळावयास हवे. कारण कैकेयीशी विवाह करताना दशरथाने कैकेयीच्या पित्याला वचन दिले होते की कैकेयीच्या पुत्रालाच राज्य मिळेल. [19] या सत्याचे स्मरण रामाने भरताला चित्रकूटावर दिले. यातूनही दोन उप प्रश्न निर्माण होतात. (१) दशरथाने कैकेयीच्या पित्याला दिलेला शब्द रामाला राज्याभिषेक करतेवेळी पाळला नाही. आणि (२) रामाला ही गोष्ट माहित असूनही राम त्या वेळी यौवराज्याभिषेकाला तयार झाला. दुसऱ्या मुद्यावरून हेच सिद्ध होते की केवळ दशरथाच्या आज्ञेने त्याच्या जिवन्तपणी राम युवराजपदासाठी तयार झाला होता. म्हणजे दशरथाने इतरांना दिलेले वचन पाळणे न पाळणे दशरथाच्या हयातीत दशरथाच्या स्वाधीन होते. परंतु दशरथाची आज्ञा, मग ती कोणतीही, रामाला प्रमाण होती. म्हणूनच भरताला राज्य आणि चौदा वर्षांचा वनवास ही दशरथाची आज्ञा दशरथाच्या मृत्यूनंतर तर रामाला अधिकच बंधनकारक होती. रामायणाचा शोध घेता असे दिसते की भरताने चित्रकूटावर रामाला अत्याग्रहपूर्वक अयोध्येला परत चलण्याची विनंती केली तेव्हा रामाने फक्त दशरथाच्या आज्ञेचा हवाला देऊन भरताला राज्य भोगण्याला सांगितले आणि स्वतः वनात राहण्याचा निश्चय वारंवार बोलून दाखविला. पण भरत जेव्हा निकरावर आला आणि सत्याग्रह करून उपोषण करण्याचा निश्चय त्याने बोलून दाखविला. [20] तेव्हा शेवटी रामाने तडजोड केली आणि प्रथमच चौदा वर्षांनंतर अयोध्येला परत येण्याची भाषा तो बोलला.[21] अर्थात भरत निकरावर आल्याने रामाला ही तडजोड करावी लागली आणि चौदा वर्षांनंतर "भरताच्या बरोबर," "भ्रात्रासह" पृथ्वीचा राजा होईन हा दिलासा भरताला आणि प्रजाजनांना द्यावा लागला.[22] अर्थात रामाने भरत आणि प्रजाजन यांचा आग्रह राजा होण्याच्या बाबतीत मानला. पण उघड उघड ही तडजोड आहे. भरत निकरावर येईपर्यंत तडजोड न करणारा राम शेवटी द्रवतो. पण तत्वाला तडजोड मान्य नसते. तेथे प्रेमाला जागा नाही. रामाने दशरथाची एक अट कटाक्षाने पूर्ण केली परंतु दुसरी अट पूर्ण करण्याच्या बाबतीत रामाच्या तत्वाला प्रेमासमोर कच खावी लागली. आणि रामाने दशरथाचा वचनभंग केला. खुद्द रामाने हा आज्ञाभंग, लक्ष्मणाप्रमाणेच चुकून नव्हे तर जाणीवपूर्वक केला. चौदा वर्षांनंतर भरताच्या राज्यावर अभिषेकपूर्वक राम आरूढ झाला.

आज्ञाभंगाचे प्रायश्चित्त फार मोठे असते. लक्ष्मणाच्या आज्ञाभंगांनी कोणती संकटे ओढवली ते वर यासाठीच सांगितले आहे. परंतु रामाच्या या आज्ञाभंगासाठी कोणते प्रायश्चित्त रामाला मिळाले ? वरवर बघता रामाला प्रायश्चित्त तर दूरच पण संपन्न राज्य मात्र मिळाले. पण नाही. रामाला फार मोठे प्रायश्चित्त राज्याच्या मोबदल्यात घ्यावे लागले. त्याला सीतेचा ती गर्भवती असताना त्याग करावा लागला. आयुष्यातील तारुण्याची चौदा वर्षे पत्नीबरोबर एकांतात काढूनही व्रतस्थ असल्याने ब्रह्मचर्य पाळणाऱ्या रामाला पुरता वर्षभरही पत्नीसुखाचा, वैवाहिक जीवनाचा उपभोग न घेताच नृपतिकर्तव्यासाठी सीतेचा त्याग करावा लागला. तोही ती गर्भवती

१८. अयोध्याकांड, १०४ – २७.

१९. अयोध्याकांड, १०७ – ३.

२०. अयोध्याकांड, १११ – १४.

२१. अयोध्याकांड, १११ – ३१.





आहे हे माहीत असताना. रामाच्या राज्यग्रहणाचा सीतात्याग हा परिणाम आहे.

सीतात्यागाला राजाची कर्तव्ये कारणीभूत झाली. राम राजा झाला नसता तर रजकाची तक्रार आली नसती. कारण राम फक्त नागरिकच राहता. आणि एका नागरिकाच्या वर्तनाकडे सर्व प्रजेच्या नजरा कधी लागत नाहीत. राम राजा होता. त्याचे वर्तन (रजकाच्या दृष्टीने) गर्ह्य होते ते राजा म्हणून. राजा हा आदर्श असतो. राजाप्रमाणे प्रजा वागते. म्हणूनच आदर्शाशी तडजोड करता येत नाही. राजाला फक्त कर्तव्ये असतात. त्याला इच्छा नसतात. ती व्यक्ति नसतेच मुळी. ते एक चोख नियमानुसार चालणारे यंत्र असते. नियमाबाहेर, आप्तस्वकीयांच्या बाबतीतही त्याला जाता येत नाही. हा आदर्श घालून देण्यासाठीच रामाला, सीता शुद्ध असल्याचे माहित असूनही तिचा त्याग करावा लागला. अर्थात रामाने राज्य स्वीकारल्याने त्याच्यावर ही जबाबदारी येऊन पडली होती अन्यथा शुद्ध सीतेसह दीर्घकाल संसारसुख भोगायला तो मुक्त राहिला असता. पण एका वचनभंगाचे हे प्रायश्चित्त अपरिहार्य होते.

आणि सीता ? तिच्यावर झालेल्या अन्यायाविरुद्ध एक नागरिक म्हणून तिला दाद मागता आली असती. पण कुळशीलवान सीता न्याय मागण्यासाठी अब्रूवर निखारे ठेवायला तयार झाली नाही हीच तिची थोरवी. मुकाटपणे तिने वाल्मीकि आश्रमात बारावर्षे पुनः काढली. कोवळ्या सीतेने फक्त आघात झेलले चाळिस वर्षेपर्यंत, आणि नंतर भूमिगत झाली. कोणतेही सुख न भोगता. ना वैवाहिक, ना राजवैभवाचे. तिच्या मौनातच तिच्या दुःखाने टाहो फोडला आहे.

विषय संपल्यावरचे हे थोडे विषयांतर झाले. वरील प्रतिपादनात रामाबद्दल सर्वत्र एकेरी शब्दप्रयोग आहेत. कारण आईला कुणी बहुमानार्थी संबोधत नाही. याच भावनेत सर्वस्व आले. तरीही हा खुलासा करतोच की रामाबद्दल नितांत आदर बाळगून हे विवेचन केले आहे. रामाने वचनभंग केला हे मोठे पाप केले हा समज चुकीचा आहे. उलट राज्य स्वीकाराने त्याच्या वैयक्तिक संसारिक सुखाची होळी झाली तरी एक उच्च सामाजिक आदर्श त्याने जगापुढे ठेवला हीच त्याची महता आहे. व्यक्तीपेक्षा समाज मोठा हाच आदर्श रामाने घालून दिला आणि तो पृथ्वी मोलाच्या किंमतीचा आहे. रामाने व्यक्तीला राजामध्ये बुडवून टाकले हे रामाचे मोठेपण. राजाचा आदर्श निर्माण करण्यासाठी रामाने व्यक्तीला फाटा दिला, स्वतःकडे कमीपणा घेऊन तसे केले याला मोल नाही. व्यक्तीपेक्षा समाजजीवनाला अधिक महत्व आहे याचा रामाने जो कित्ता आपणासमोर ठेवला तो, त्यातही आजच्या काळात, लाखमोलाचा आहे. रामाने केलेला वचनभंग सांगून मी रामाला कमीपणा आणला नाही. त्याच्या विषयीचा आदरच वाढवला आहे. अस्तु.

अनुक्रमणिका





श्री. माधव देशपाण्डे

' संस्कृत काव्याची प्रयोजने व हेतु ' : १ :

काव्यस्वरूप

" प्रभामहत्या शिखयेव दीपः
त्रिमार्गयेव त्रिदिवस्य मार्गः ।
वाक्कोकिलानां रमणीयशब्दैः
जगन्ति पूतानि च भूषितानि ॥ "

काव्याची प्रयोजने व हेतु यांचा विचार ही संस्कृत साहित्यशास्त्राची एक प्राचीन व अबाधित अशी परंपरा आहे. त्या प्रयोजनांचा व हेतूंचा विचार करणे हे जरी प्रस्तुत लेखाचे उद्दिष्ट असले तरी ज्या काव्याची ही प्रयोजने व हेतु, ते काव्य म्हणजे काय यासंबंधी काही विचार करणे आवश्यक आहे. साखरेची गोडी आणि फुलाचा सुगंध यांचे जरी वर्णन करता आले नाही तरी त्या साखरेच्या व फुलाच्या स्वरूपाचे वर्णन हे काही अशक्य नाही. काव्याचे माधुर्य तर खऱ्या अर्थानेच अवर्णनीय आहे. तसेच काव्याचे स्वरूप सांगणे हे अशक्य नसले तरी अवघड आहे. म्हणून संस्कृत साहित्यशास्त्रज्ञांच्या काव्यस्वरूप समीक्षेचा परामर्श हाच काव्याच्या स्वरूपाची काहीशी ओळख करून देऊ शकेल.

काव्याला राजशेखरने पुरुषाची उपमा दिली. शब्द आणि अर्थ हे त्या पुरुषाचे शरीर. रसतत्व हा त्याचा प्राण. तर उपमावगैरे त्याचे अलंकार. काव्यगुणांनी युक्त अशा निर्दोष शब्द व अर्थ यांना काव्यप्रकाशकाराने काव्य म्हटले आहे. त्याने काव्यगुणांची आवश्यकता प्रतिपादन केली आहे. ' शब्दार्थयोः गुणभावेन रसाङ्गभूतव्यापारमात्रप्रवणतया विलक्षणम् ' असे अर्थगर्भ विशेषण काव्याला देताना काव्यगुण हे शेवटी रसोत्कर्षास अनुकूल असेच असावेत असा अभिप्राय दिसतो. विश्वनाथाने ' वाक्यं रसात्मकं काव्यम् ' असे काव्याचे लक्षण केले आहे तर आचार्य वामन हा " विशिष्ट पदरचना " अशा रीतीलाच काव्याचा आत्मा मानतो. ध्वनिकाराने व्यंग्य अर्थ किंवा ध्वनि यालाच काव्यात परमोच्च स्थान दिले आहे. तसेच वक्रोक्तीलाच काव्याचे जीवित मानणारे साहित्यिक देखील संस्कृत-साहित्यशास्त्रास अपरिचित नाहीत. रमणीय अर्थाचे प्रतिपादन करणारा शब्द म्हणजे काव्य असे सांगणाऱ्या जगन्नाथाच्या मतानेही काव्याची रमणीयता म्हणजे अननुभूतपूर्व अशा आनंदाची निर्मिति करण्याचे काव्याचे सामर्थ्य होय. शेवटी अर्थ आणि शब्द यांच्या सापेक्ष महत्वाबद्दल भांडत न बसता रमणीयतेची अभिव्यक्ति करणारे शब्द व अर्थ याना काव्य संज्ञा देणे योग्य होईल.

काव्य हे कान्तासम्मित आहे. आपल्या सुकुमार प्रभावाने वर्ण्य विषयाशी रसिकाचे तादात्म्य घडवून आणून त्याला आल्हाद देणे हे निर्विवादपणे काव्याचे कार्य आहे. शेवटी सहृदय हाच काव्याचा अंतिम निकष आहे. काव्याची तर्कसुसंगत व्याख्या करणे हे जरी कठीण असले तरी काव्य म्हणजे काय याची प्रत्येक रसिकाला अंतर्यामी उत्स्फूर्त जाणीव असते. ज्या साखरेची गोडी अवर्णनीय असते तिच्या निर्मितीमागे देखील काही 'हेतु व प्रयोजने' असतात. त्याप्रमाणेच अनिर्वचनीय अशा काव्याला देखील निर्वचनीय अशी प्रयोजने व हेतु आहेत. त्यामुळे त्याचा विचार करणे अशक्यही नाही आणि अयोग्यही नाही. म्हणून काव्यस्वरूपाविषयी आता ' अत्र सहृदया एव प्रमाणम् ' इतकेच सांगून प्रस्तुत विषयाकडे वळणे उचित होईल.

काव्याची प्रयोजने

हल्लीच्या काळात काही विद्वानांनी काव्याला प्रयोजने असावीत का नसावीत याविषयी पुष्कळ चर्चा केली आहे. काव्य हे निष्प्रयोजन असावे असा एक मतप्रवाह सध्या अस्तित्वात आहे. जे केवळ ' लिहावेसे वाटते म्हणून लिहिले जाते ' तेच केवळ काव्य आणि कोणत्याही अपेक्षा मनात बाळगून लिहिले जाते ते काव्यच नव्हे अशी ती काव्यविषयक कल्पना आहे. परंतु काव्य हे एक कलाकृति या स्वरूपात पुढे आल्यानंतर

त्याची उत्कृष्टता अजमावताना त्यामागील प्रयोजनांचा विचार करण्याचे कारण नाही. किंबहुना प्रयोजने ही काव्याचे काव्यत्व मोजण्याचे निकषच नव्हेत. यशःप्राप्तीची इच्छा असलेल्या त्या कालीदासाचा 'रघुवंश' हे सुंदर काव्य नाही काय? स्वतःला पावन करण्याच्या उत्कट भावनेने लिहिलेल्या 'गंगा-लहरी' या काव्य नाहीत काय? विठ्ठलाच्या भक्तीने ओतप्रोत भरलेली नामदेवाची पदेही काव्यच आहेत. म्हणून काव्याला काही प्रयोजने असणे ही केव्हाही काव्याला कमीपणा आणणारी गोष्ट होऊ शकणार नाही.

" सर्वस्यैव हि शास्त्रस्य कर्मणो वापि कस्यचित् ।
यावत् प्रयोजनं नोक्तं तावत् तत् केन गृह्यते ॥ "

याच भूमिकेतून संस्कृत शास्त्रकारांनी काव्याच्या प्रयोजनांचा विचार केला आहे. हा विचार मांडताना संस्कृत साहित्यिक मोक्ष वगैरेचा देखील लाभ काव्या-मुळे होतो असे प्रतिपादन करतात. "य एवं वेद" अशा प्रकारची ज्या समाजाची परंपरा त्या परंपरेत वाढलेल्या या प्रतिपादनाकडे, वेदांच्या परिपालनात प्रवृत्त करणाऱ्या अतिशयोक्तिपूर्ण अर्थवादाकडे आपण ज्या दृष्टीने पाहतो, त्याच दृष्टिकोनातून पहावयास हवे. या प्रयोजनांच्या विचारावर घेतला जाणारा एक आधु-निक आक्षेप असा की, सध्याच्या काव्याच्या दृष्टीने यातील काही प्रयोजने व्यर्थ आहेत, व त्यामुळे हा विचार संकुचित आहे. परंतु ज्या संस्कृत वाङ्मयात राजाश्रय असणाऱ्या कवींची रचना आहे व स्तोत्र-काव्याची जिथे परंपरा आहे असेच वाङ्मय त्या संस्कृत शास्त्रकारांपुढे होते. त्यामुळे त्या संस्कृत साहित्याला व 'संस्कृत' कालाला सर्वथा सुसंगत असेच हे सारे विवेचन आहे. तरीही याच विचाराचा जरा अधिक सूक्ष्मपणाने विचार केल्यावर सध्याच्या काही टीका-कारांनी 'आपली' म्हणून सांगितलेली प्रयोजने त्या संस्कृत शास्त्रकारांना माहीत नव्हती असे निश्चित-पणे म्हणता येणार नाही. याशिवाय काव्यप्रकाश-कारादिकांनी या प्रयोजनविमर्शात व्यवहाराची जोड देऊन एक नवीनच आदर्श निर्माण केला आहे. मम्मटानेही सांगितलेली सारी प्रयोजने सर्वदा आणि सर्वच कवींना प्राप्त होतील असा आग्रह धरलेला नाही. "यथायोगं कवेः सहृदयस्य च" या उद्गारावरुन ही प्रयोजने संभाव्य आणि सापेक्ष आहेत ही काव्य-प्रकाशकाराची भूमिका सर्वसंग्राहक आहे असेच म्हणावेसे वाटते.

" काव्यं यशसेऽर्थकृते व्यवहारविदे शिवेतरक्षतये ।
सद्यः परनिर्वृतये कान्तासम्मिततयोपदेशयुजे ॥ "

या कारिकेत मम्मटाने काव्याकडे प्रवृत्त करणारी प्रयोजने सांगितली आहेत. कीर्तिप्राप्ति, द्रव्यसंपादन, लोकाचाराचे ज्ञान, अमंगलाचा परिहार, तत्काल प्राप्त होणारा उच्च प्रतीचा आनंद व प्रेयसीच्या पद्धतीचा उपदेश ही ती प्रयोजने होत. या प्रयोजनांचा विचार स्वतः कवि आणि त्या काव्याचा अनुभव घेणारा रसिक या दोघांच्याही दृष्टिकोनातून करावयास हवा.

रसिकाशिवाय काव्याला पूर्णता नाही. "रसज्ञ हो काय तुम्हा विना मी । करू जगी घेउनि काव्य नामी" हे रे. टिळकांचे बोल मोठे अर्थपूर्ण आहेत. संस्कृत साहित्यिक देखील काव्याला "प्रतीतिमात्र-परमार्थ" असे म्हणून सहृदय हाच काव्याचा अंतिम निकष आहे याची स्पष्ट कबुली देतात. कवि आणि रसिक या दोघांचे हे महत्व जाणून त्या दोघांच्या दृष्टीने काव्याचा विचार करताना काव्य याचा भिन्न भिन्न अर्थ घ्यावा लागेल. रसिकाच्या दृष्टीने काव्य याचा काव्यास्वादन असा तर कवीच्या भूमिकेतून काव्यनिर्मिति असा अर्थ होईल. कारण कवीच्या बाबतीत प्रयोजने ही काव्य-निर्मितीची आहेत तर रसिकाच्या दृष्टीने ती काव्या-स्वादनाची आहेत.

यश या प्रयोजनाचा मम्मट आरंभीच उल्लेख करतो. कालिदासाला जी कीर्ति मिळाली ती केवळ त्याच्या काव्यामुळेच आणि अनेक शतकांनंतरही कालिदासा-सारखे कवि कीर्तीच्या रूपानेच जिवंत आहेत. यामुळेच भर्तृहरीने कवीचे यशगान गाइले आहे —

" जयन्ति ते सुकृतिनो रससिद्धाः कवीश्वराः ॥
नास्ति येषां यशःकाये जरामरणजं भयम् ॥ "

– (नीतिशतक)

भासाला त्याच्या देवकुलांप्रमाणेच जणू अस-णाऱ्या नाटकामुळे यश मिळाले अशी बाणभट्ट ग्वाही देतो. कालिदासाने तर 'मन्दः कवियशःप्रार्थी' असे म्हणून आपली यशःप्राप्तीची आकांक्षा स्पष्टपणे सांगितली आहे. कालिदासाच्या बाबतीत यश हे प्रत्यक्ष प्रयोजन होते तर इतरांच्या बाबतीत ते

अप्रत्यक्ष होते. "कालो ह्ययं निरवधिर्विपुला च पृथ्वी" हे भवभूतीचे उद्गार याचीच एका अर्थाने साक्ष पटवितात. कवि आपल्या काव्यातून केवळ आपलेच यश नव्हे तर आपल्या काळाचे, व्यक्तींचे आणि घटनांचे यशही अमर करीत असतो. कवि काळाला घडवीत असतो. रामाला रामपण देणारे वाल्मीकि आणि महाभारताला अजरामर करणारे व्यास ही याचीच उदाहरणे आहेत. या गोष्टीची दण्डि आपल्याला जाणीव करून देतो—

" आदिराज यशोबिम्बमादर्शं पश्य वाङ्मयम् ।
तेषामसंनिधानेऽपि न स्वयं पश्य नश्यति ॥ "
--(काव्यादर्श)

कीर्ति

कीर्ति हे काव्याचे अदृष्ट प्रयोजन आहे असे वामनाने म्हटले आहे आणि इतकेच नव्हे तर यश म्हणजेच काव्यरचनेची प्रतिष्ठा असे तो म्हणतो.[1] कीर्तीला त्याने स्वर्गफला म्हटले आहे. ' प्रातकाल हा विशाल भूधर। सुंदर लेणी तयात खोदा । निजनामे त्यावरती नोंदा। " हा विचार जर कवीच्या बाबतीत घेतला तर केशवसुत हे ' काव्यं कुर्वीत कीर्तये ' असे म्हणणाऱ्या वाग्भटाचेच जणू अनुकरण करीत आहेत असे वाटते. यशाची अपेक्षा नसताना देखील लिहिलेले काव्य हे यशाला कारणीभूत होते. भारवीने म्हटलेच आहे—

" निरुत्सुकानामभियोगभाजाम्
समुत्सुकेवाङ्कमुपैति सिद्धिः । "

सदैव रसिकाचा शोध घेत हिंडणाऱ्या काव्याचे यश हे अप्रत्यक्ष तरी प्रयोजन आहेच. आपले काव्य कुणीतरी वाचावे आणि त्याविषयी चार शब्द चांगले बोलावेत ही प्रत्येक मनुष्याच्या मनात असणारी अपेक्षा कोणत्याही आधुनिक टीकाकाराला दडवून ठेवता येणार नाही. म्हणूनच अस्थिर कीर्तीलाही आपल्या नावाचे कुंकू अखंडपणे मिरवावयास लावणाऱ्या कवीचा यश हा दोष होऊ शकणार नाही.

अर्थ

अर्थ हे काव्याचे दुसरे प्रयोजन. धावक कवीने रत्नावली नाटक लिहून हर्षाकडून पैसा घेऊन त्याच्या नावाने प्रसिद्ध केले अशी आख्यायिका काव्यप्रकाशाचे बहुतेक टीकाकार सांगतात. परंतु धावक नावाचा कोणताही कवि संस्कृत वाङ्मयास परिचित नाही. धावक या ऐवजी बाण असा पाठच होग्य आहे. बाण हा हर्षाचा आश्रित होता व त्याने हर्षाकडून खूप धन मिळाल्याचे स्वतःच्या हर्षचरितात सांगितले आहे. अर्थ हे काव्याचे प्रयोजन असे इतर शास्त्रकार स्वतंत्रपणे सांगत नाहीत. ' चतुर्वर्ग ' अशा रीतीने चार पुरुषार्थांपैकी एक असा त्याचा वारंवार उल्लेख दिसून येतो. साहित्यदर्पणकार म्हणतो--

" चतुर्वर्गफलप्राप्तिः सुखादल्पधियामपि ।
काव्यादेव यतस्तेन तत्स्वरूपं निरूप्यते । "

साहित्यदर्पणाच्या वृत्तीत अर्थाचा " अर्थप्राप्तिः प्रत्यक्षसिद्धा । कामप्राप्तिश्चार्थद्वारैव । " असा उल्लेख दिसतो. कवींना राजाश्रय असलेल्या त्या काळातील " प्रत्यक्षरं लक्षं ददौ " अशा प्रकारची वर्णने आपण आजही ऐकतो आणि म्हणून त्या काळातील शास्त्रकारांनी अर्थ हे काव्याचे प्रयोजन आहे असे सांगितले तर त्यात दोषास्पद असे काहीच नाही. उलट तत्कालीन प्रचलित अवस्थेशी आणि व्यावहारिक भूमिकेशी हे सुसंगत आहे. परंतु काव्यप्रकाशकारावर टीका करताना प्रा. रा. श्री. जोग म्हणतात— " काव्यरचना करणाऱ्या साऱ्यांना द्रव्य मिळाले किंवा द्रव्य मिळविण्यासाठी साऱ्यांनी काव्यरचना केली हे दोन्हीही खरे नव्हे " ' यथायोगम् ' या मम्मटाच्या अर्थपूर्ण शब्दावरून त्याचाही तसा आग्रह नसल्याचे दिसून येते. शिवाय द्रव्याची अपेक्षा न बाळगता लिहिलेले सारे काव्य असते काय ? आणि द्रव्याची अपेक्षा ठेवून लिहिलेले सारे अकाव्य असते काय ? यामुळे राजाच्या प्रशस्तीचा ज्यात भरणा असतो व ज्याला ' चित्रकाव्य ' म्हणता येईल अशा काव्याविषयी जर अर्थ या प्रयोजनाचे अस्तित्व प्रतिपादन केले तर ते योग्यच होईल.

व्यवहार

चार पुरुषार्थांपैकी एक, असा अर्थ याचा विचार करताना अर्थ याचा केवळ धन असा अर्थ घेणे अनुचित आहे. अर्थ म्हणजे व्यवहार- धन हे या व्यवहाराचे केवळ एक अंग आहे. कौटिलीय अर्थशास्त्रावरून तो व्यवहार जाणून घेण्यापेक्षा महाभारतासारख्या

१. " प्रतिष्ठां काव्यबन्धस्य यशसः सरणिं विदुः । "

अनुक्रमणिका





महाकाव्याच्या परिशीलनाने तो अधिक सहजतेने समजून घेता येईल. म्हणूनच " चतुर्वर्गफलप्राप्तिर्हि वेदशास्त्रेभ्यो नीरसतया दुःखादेव परिणतबुद्धीनामेव जायते। परमानंदसंदोहजनकतया सुखादेव सुकुमारबुद्धीनामपि पुनः काव्यादेव।" या विश्वनाथोक्तीच्या संदर्भात अर्थ म्हणजे व्यवहार हा अर्थही अभिप्रेत आहे.

आचार्य मम्मट अर्थाचा हा व्यापक अर्थ विचारात घेत नाही व त्याच्या धावकाच्या उदाहरणावरून देखील त्याला तो अर्थ अभिप्रेत असावासे वाटत नाही. यासाठीच त्याने " व्यवहारविदे " असा स्वतंत्र उल्लेख केला आहे. स्वतःचे सूक्ष्म निरीक्षण कवीच्या काव्यातून व्यक्त होत असते. त्याच्या काळाचे ठसे त्याच्या मनावर उमटून त्याची प्रतिबिंबे त्याच्या काव्यात पडत असतात. कवीचे जीवनविषयक तत्वज्ञान त्याच्या काव्यातून स्रवत असते. त्यामुळे कवीच्या काव्यातून आपणाला त्या काळाचे ज्ञान होते. त्या काळाचे प्रत्यक्ष ज्ञान नसणारा मनुष्यदेखील ते व्यवहार तत्कालीन कवीच्या काव्यावरून जाणू शकतो.

व्यवहार याचा आधुनिक दृष्टीतून मनाचे व्यवहार असा अर्थ घेणेही शक्य आहे. त्यामुळे काव्यामध्ये निरंतर प्रतिबिंबित होणारे कवीचे मनोव्यापार समजावून घेणे रसिकाला शक्य होते. एकमेकाचे हृद्गत समजून घेणे हे काव्यामुळे सहज शक्य आहे. कवि आणि रसिक याचा हृदयसंवाद हा हे मनोव्यापार जाणण्यानेच घडून येत असतो.

अमंगलाचा परिहार

अमंगलाचा परिहार हे काव्याचे चौथे प्रयोजन आहे. या प्रयोजनाचा संस्कृत वाङ्मयातील स्तोत्र वाङ्मयाच्या परंपरेशी फार निकटचा संबंध आहे. या स्तोत्र काव्यांना संस्कृत साहित्यात एक आगळेच स्थान आहे. जयदेवाचे 'गीतगोविंद' आणि जगन्नाथाची 'गंगालहरी' ही स्तोत्रे असली तरी त्यामध्ये काव्यरस हा आकंठ भरला आहे असे रसिकाच्या अनुभवास येते. म्हणूनच काही आधुनिक टीकाकारांनी या प्रयोजनावर केलेली कठोर टीका अस्थानी आहे असेच म्हणावे लागते. यामुळे अमंगल निवारणाला काव्यप्रयोजनाचे स्थान देणे हेच संस्कृत काव्याच्या एका मोठ्या विभागाशी न्याय करणे आहे.

हे प्रयोजन कवि व वाचक या दोघांच्याही दृष्टीने महत्वाचे आहे. रामायण, महाभारत, गंगालहरी यासारखी काव्ये जी प्रामुख्याने वाचली जातात ती या अमंगल परिहाराच्याच श्रद्धेमुळे होय. आणि म्हणून जर त्या काव्याचे काव्यत्व हिरावून घेतले तर कोणत्याच भक्तिकाव्याला काव्य म्हणता येणार नाही. कवि तांबे 'जय वाल्मीकि' या कवितेत म्हणतात —

" अधनांचे धन अबलांचे बल,
अमंगलांचे श्रेयोमंगल,
जन्मान्धांचे लोचन निर्मल,
दुर्वृत्तांचे दुरित निवारण,
हात दिला तूं किति बुडत्यांना,
धीर दिला तूं किति व्यथितांना,
उरी लावले किति पतितांना,
जय भवनाविक पतितोद्धारण, "

आधुनिक दृष्टिकोनातूनही या अशिवनिवारणाचा विचार करता येईल. काळ फिरविणाऱ्या युगप्रवर्तक कल्पना कवि हिरीरीने आपल्या काव्यात मांडतो. समाजातील अनिष्ट गोष्टींविषयी तीव्र प्रतिक्रिया काव्यातून प्रभावीपणाने व्यक्त केल्या जातात. आणि भलत्याच दिशेकडे जाण्यापासून लोकांना वाचवण्याचा व योग्य दिशा दर्शविण्याचा प्रयत्नही काव्य करते. त्यामुळे दीपस्तंभाप्रमाणे कवीने केलेले मार्गदर्शनाचे व सत्प्रवर्तनाचे कार्य हे एका दृष्टीने अशुभ निवारणच आहे.

या अमंगलपरिहाराची दुसरी बाजू म्हणजे शुभ गोष्टींची प्राप्ति. साहित्यदर्पणकाराने काव्यामुळे धर्मप्राप्ति होते आणि मोक्ष देखील मिळतो असे प्रतिपादन केले आहे. " काव्यात् धर्मप्राप्तिः भगवन्नारायणचरणारविंदस्तवादिना, मोक्षप्राप्तिश्चैतज्जन्यधर्मफलाननुसन्धानात्, मोक्षोपयोगिवाक्ये व्युत्पत्त्याधायकत्वाच्च।" या ठिकाणी त्याने प्रमाण म्हणून महाभाष्यातील एक वाक्यही उद्धृत केले आहे : " एकः शब्दः सुप्रयुक्तः सम्यक्ज्ञातः स्वर्गे लोके कामधुक् भवति।" हे प्रतिपादन मोक्षाच्या बाबतीत जरी काहीसे अधुरे वाटले तरी त्या मागील गाढ श्रद्धा ध्यानात घेण्यासारखी आहे. याच गोष्टीच्या आधारे संस्कृत–शास्त्रकारांनी साऱ्या काव्याचा संबंध शेवटी मोक्षाशी लावण्याचा प्रयत्न केला आहे.





प्रधान प्रयोजन

तत्काल मिळणारे परमसुख हे काव्याचे प्रधान प्रयोजन आहे. या सद्यःपरनिर्वृतीचे विवेचन करताना काव्यप्रकाशकार म्हणतो – "सकलप्रयोजनमौलिभूतं समनन्तरमेव रसास्वादनसमुद्भूतं विगलितवेद्यान्तरमानन्दम् ।" काव्यास्वादनाच्या वेळी एकसमयावच्छेदानेच हा आनंद निर्माण होतो. काव्यास्वादनाच्यावेळी काव्याच्या प्रभावाने रसिकाच्या मनातील सौंदर्याच्या अनुभूतीची सुप्त प्रेरणा जागृत होते, आणि "ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवति" याप्रमाणे सहृदय रसिक आनंदमय होऊन जातो. आनंदमय ब्रह्माच्या अनुभूतीचा योग्यांना जो अनुभव मिळतो तोच आनंदरूप अनुभव रसिकालाही प्राप्त होतो.

"सत्त्वोद्रेकादखण्डस्वप्रकाशानन्दचिन्मयः ।
वेद्यान्तरस्पर्शशून्यो ब्रह्मास्वादसहोदरः ॥"

अशा आनंदालाच काव्यात प्राधान्य असते. सहृदयाच्या हृदयात आनंद निर्माण करणाऱ्या शब्द व अर्थांनी काव्य परिपूर्ण असते असे ध्वन्यालोककार म्हणतो. आचार्य वामन हा प्रीतीला म्हणजेच आनंदाला काव्याचे दृष्ट प्रयोजन मानतो. दशरूपककार धनंजय हा तर आनंदाव्यतिरिक्त दुसरे काव्याचे प्रयोजनच नाही असे प्रतिपादन करतो. तो म्हणतो—

"आनंदनिस्यन्दिषु रूपकेषु
व्युत्पत्तिमात्रं फलमल्पबुद्धिः ।
योऽपीतिहासादिवदाह साधु
तस्मै नमः स्वादुपराङ्मुखाय ॥"

काव्याला प्राणभूत असलेल्या रसतत्वाचा आणि या आनंदाचा फार जवळचा संबंध आहे. अलंकार वगैरेमुळे त्या रसात्म काव्याची शोभा अधिकच वृद्धिंगत होते. परंतु रसहीन काव्याचे अलंकार विशोभित दिसतात. या रसतत्वाचा आणि रसिकाचाही संबंध आहे. 'सद्यःपरनिर्वृतिः' यामध्ये 'परा निर्वृतिः' या बरोबरच 'परस्यनिर्वृतिः' हा श्लेषार्थही पडलेला आहे. त्या रसामुळेच रसिकाला आनंद मिळतो. 'रसो वै सः । रसं ह्येवायं लब्ध्वा आनंदी भवति ।' 'आनन्दमयः आत्मा ।' या उपनिषदातील कल्पनांची सांगड जर काव्यातील रसाशी आणि त्यापासून मिळणाऱ्या आनंदाशी घातली तर काव्य आणि अध्यात्म यामधील एक दुवा दिसू लागतो. काही प्रमाणात अवती भोवतीच्या जगाचा विसर पाडायला लावण्याचे सत्काव्याचे सामर्थ्य एकापरीने मोक्षच मिळवून देत नाही काय?

मम्मटाने काव्याला ल्हादैकमय असे यथार्थ संबोधले आहे. परंतु करुण वगैरे रसाविषयी असा प्रश्न मनात उभा राहतो की यापासून आनंद होणे कसे शक्य आहे. परंतु करुण वगैरे रसांचाही काव्य आणि अभिनय यांच्या द्वारा आस्वाद घेताना रसिकाला परिणामी आनंदच होतो– 'यद्यत् साधु न, चित्रे स्यात् क्रियते तत्तदन्यथा ।' या कालिदासाच्या उक्तीचेही सार हेच आहे. प्रसंग दुःखद असला तरी त्याच्या सुंदर चित्रणामुळे आनंदच होतो. काव्यात चित्रणाला महत्त्व आहे. एखाद्या दुःखद प्रसंगाचे एखाद्या कुशल चित्रकाराने काढलेले चित्र पाहून तोंडातून नकळतपणे प्रशंसेचे उद्गार बाहेर पडतात. हे उद्गार त्या कलेपासून मिळणाऱ्या आनंदाचे निदर्शक आहेत. दुःखद प्रसंगाच्या चित्रामुळे झालेल्या दुःखाचे नाहीत. त्यामुळे व्यवहारातील सुख आणि दुःख यांची काव्यामोदाशी सांगड घालणे योग्य नाही. श्री. श्रीनिवासन् म्हणतात–

"We shall be able to get impersonal joy even out of sorrow. 'Ananda' bliss is above these pairs of apposites, joy and sorrow, pleasure and pain."

या आनंदाचे विवेचन करताना अभिनवगुप्ताने म्हटले आहे की आनंद हेच काव्याचे मुख्य प्रयोजन आहे. अन्यथा प्रभुसंमित अशा वेदादिशास्त्रापेक्षा व मित्रसंमित अशा इतिहासादिकापेक्षा काव्याचे कांतासंमितत्व निराळे असणारच नाही. चार पुरुषार्थांचे देखील आनंद हेच पार्यंतिक फल आहे. काव्यात अभिधा, भावना व रस या तीनही गोष्टी असल्या तरी रसचर्वणा हीच काव्यास प्राणभूत आहे. 'काव्ये रसयिता सर्वो न बोद्धा न नियोगभाक्' हे उद्गार हाच आशय व्यक्त करतात. आनंद देणाऱ्या पुष्पगुच्छाप्रमाणे माझी काव्ये आहेत. असे जर्मन कवि गटे म्हणतो. तर अनन्यपरतंत्रा अशा कवितेवर एकच बंधन असते असे वर्डस्वर्थ म्हणतो. ते बंधन म्हणजे आनंद निर्मिति करण्याचे. त्याच्या मताने ही विश्वाच्या सौंदर्याची





साक्ष आहे. सरस्वतीकण्ठाभरणात हेच प्रतिपादन केले आहे. " नास्त्येव तत् काव्यं यत्र परंपरयापि विभावादिपर्यवसानं नास्तीति । "

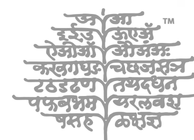
तत्काललभ्य असा उच्च आनंद हा कवि आणि रसिक या दोघांनाही प्राप्त होतो. पुनर्दर्शनाचा आनंद हा कवीला काव्य करताना प्राप्त होतो. कवीला काव्यामुळे आनंद होतो एवढे म्हटल्यानंतर 'पुनर्दर्शनामुळे होणारा आनंद' संस्कृत शास्त्रकारांना मान्य नाही असे म्हणणे अयोग्य होईल. परंतु काव्यप्रकाशकारांच्या विवेचनाप्रमाणे मात्र हा आनंद रसिकाच्याच भूमिकेतून अधिक सुसंगत वाटतो. या आनंदाचे वर्णन करताना सरस्वतीकण्ठाभरणात म्हटले आहे : "प्रीतिः सम्पूर्णकाव्यार्थस्वादसमुत्थः आनन्दः काव्यार्थभावनादशायाम् कवेरपि सामाजिकत्वाङ्गीकारात् । " स्वतःच्या काव्याचे परिशीलन करणारा कवि हा रसिकाच्याच भूमिकेत असतो व त्यामुळे त्याला रसिकसामान्य असा आनंदाचा उत्कट अनुभव मिळतो. परंतु काव्यरचनासमयी देखील कवीला एक प्रकारचा विशेष आनंद प्राप्त होत असतो. आनंदाला मम्मटाने 'रसास्वादनसमुद्भूत' म्हटले आहे. काव्यनिर्मितीच्या वेळी होणारा आनंद हा रसास्वादनाचा नसतो तर लिहावेसे वाटण्याची जी एक उत्कट आंतरिक ऊर्मि जी केवळ कवीच अनुभवू शकतो, त्या ऊर्मीच्या समाधानाचा आनंद कवीला प्राप्त होतो. Cowper हा आङ्ग्ल कवि म्हणतो.

"There is a pleasure in poetic pains that only poets know." काव्यप्रकाशकारादिकांच्या मतानुसार काव्य हे आनंदप्रधान आहे. मम्मट कलेसाठी कला म्हणणाऱ्यांच्या पक्षाचा आहे. काव्यामुळे आनंद मिळालाच पाहिजे मग इतर प्रयोजनाची प्राप्ति झाल्यास दुधात साखर. पण केवळ उपदेश करणारे किंवा एखाद्या मताचा पुरस्कार करणारे असून जर काव्य आनंदनिर्मितीमध्ये असमर्थ असेल तर ते कान्तासम्मित या विख्यात विशेषणास पात्र नाही असेच म्हणावे लागेल. आणि काव्याची इतर प्रयोजने आणि आनंद याच्यात खरे पाहता काहीच विरोध नाही. किंबहुना काव्यशक्तीचे हे सारे पुढचे परिणाम असल्यामुळे आनंदाची प्राप्ति प्रथम झाल्यानेच इतर सारी प्रयोजने सुलभतेने सफल होऊ शकतात.

कान्तासम्मित उपदेश

कान्तासम्मित उपदेशयोग हे काव्याचे एक महत्त्वाचे प्रयोजन आहे. उपदेश तर केला जावा पण उपदेश करतो आहे असे मात्र वाटू नये या उपदेशाच्या प्रभावी प्रकारास संस्कृतशास्त्रकार कान्तासम्मित असे म्हणतात. यात शब्दालाही प्राधान्य नसते व अर्थालाही प्राधान्य नसते तर मुख्य ध्येय जो रसआनंद त्याचा परिपोष करण्याच्या पद्धतीलाच प्राधान्य असते. या काव्याच्या उपदेशचातुरीमुळेच ते सरस झाले आहे. सध्या जे 'आत्माविष्काराची प्रेरणा' हे एक आधुनिक म्हणून प्रयोजन सांगितले जाते त्याचा समावेश या कान्तासंमित उपदेशातच होऊन जातो. उपदेश याचा अर्थ नैतिक किंवा तत्त्वज्ञानात्मक उपदेश एवढाच संकुचित नाही. स्वतःला पटलेले व स्वतःच्या मनात निर्माण झालेले विचार दुसऱ्याला सांगणे म्हणजे उपदेश. आणि यात आत्माविष्कार निश्चितपणे अंतर्भूत आहे. त्यामुळे काव्य हे आत्माविष्काराचे माध्यम आहे हा काही आजचा नवीन शोध नाही.

अभिनवगुप्ताचे जायासम्मितत्व आणि प्रकाशकाराचे कांतासंमितत्व यामध्ये एक भिन्नतेची सूक्ष्म छटा आहे. जायासंमितत्वामध्ये अभिव्यक्त नसणाराही एक विशेष 'कांतासंमितत्वात' दिसून येतो. जाया म्हणजे पत्नी या भावनेत अनुरागाबरोबरच फलापेक्षेची भावनाही दडलेली आहे. परंतु 'कान्ता' या भावनेत मात्र हृदयानुरागाचीच अधिक अभिव्यक्ति आहे. फलाची अपेक्षा इथे दिसत नाही. कांतासंमित उपदेशात प्राधान्य आहे ते निर्भेळ आनंदालाच. उपदेश हा येथे गौण आहे. साहित्यदर्पणात विश्वनाथ म्हणतो की व्यवहारज्ञान शास्त्रीय ग्रंथातून प्राप्त करून घेण्यास बुद्धिमान मनुष्याला देखील कष्ट पडतात. परंतु काव्याच्या हसत खेळत उपदेश करण्याच्या पद्धतीमुळे सामान्यांना देखील ते ज्ञान चटकन् होते. विश्वनाथाचा याविषयीचा दाखला देखील प्रसिद्ध आहे - "कटुकौषधोपशमनीयस्य रोगस्य सितशर्करोपशमनीयत्वे कस्य वा रोगिणः सितशर्कराप्रवृत्तिः साधीयसी न स्यात् । "





'संस्कृत काव्याची प्रयोजने व हेतु'

श्रेयस् आणि प्रेयस् यांचा विरोध केवळ काव्यच दूर करू शकेल. सामान्यतः जरी श्रेयस् व प्रेयस् यामध्ये विरोध भासत असला तरी काव्य श्रेयसाच्या ठिकाणची अप्रेयस्त्वबुद्धि नष्ट करून प्रेयस्त्वबुद्धि निर्माण करते व तो विरोध दूर करते. वर वर प्रतिकूल असूनही परिणामी जे सरस ठरते ते श्रेयस् होय म्हणून परमार्थाने श्रेयस् व प्रेयस् यामध्ये काहीच विरोध नाही. हा अविरोध दाखविण्याचे कार्य काव्य करते व हाच काव्याच्या कान्तासम्मित उपदेशाचा विशेष आहे.

काव्याच्या साऱ्या प्रयोजनांचा विचार केल्यानंतर एवढेच म्हणावेसे वाटते की काव्य हे सत्य आणि सुंदर यांचा समन्वय घालून शिवाचा मार्ग दाखविते. केवळ अध्यात्मिक किंवा तात्विक दृष्टीने काव्याकडे न बघता त्याला व्यावहारिक दृष्टीची जोड देऊन संस्कृत साहित्यशास्त्राने काव्याच्या प्रयोजनांचा विचार केला आहे. हा समन्वयात्मक दृष्टिकोन प्रशंसनीयच म्हटला पाहिजे.

अनुक्रमणिका





प्रा. नारायणशास्त्री द्रविड

सांख्यदर्शनासंबंधी काही विचार

सांख्यदर्शनाच्या भूमिकेसंबंधीचे गैरसमज

सांख्यदर्शनावर एक समालोचनात्मक लेख नवभारतात वाचण्यात आला. त्यावरून सांख्यदर्शनाच्या भूमिकेसंबंधी त्या लेखाच्या लेखकाचा जो गैरसमज दिसून आला त्याचे निरसन करण्यासाठी हा लेख लिहिण्यात येत आहे. सदरहु लेखकाने सांख्यमताचे स्पष्टीकरण व तसेच त्याचे समालोचन जे केले आहे ते– एक दोन मुद्दे वगळल्यास– प्राचीन ग्रंथांच्या आधारेच केले आहे. पण असे करताना त्याने ही गोष्ट नजरेसमोर ठेवलेली दिसत नाही की तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात युक्तिवादांचे खरे कार्य कोणत्याही विचारसरणीचे पूर्ण खंडण किंवा मंडन असत नसून त्या विचारसरणीच्या बुडाशी असलेल्या अनुभविक भूमिकेचे स्पष्टीकरण हेच असते किंवा असावयास पाहिजे. हे जर खरे नसेल तर सांख्याचे दोष प्राचीनकाळच्या पंडितांनीच उघडकीस आणले असून देखील आजवर त्याचे पठन पाठन चालू राहिले नसते. एखादी शास्त्रीय कल्पना चूक ठरली की तिचा पूर्ण परित्याग करण्यात येतो. तिचे तात्त्विक समर्थन करण्याचा कोणी प्रयत्न करीत नाही. दार्शनिक सिद्धान्त मात्र कधीच पूर्णत्वाने निकालात काढले जात नाहीत. याचे कारण हेच आहे की बाह्य वस्तु किंवा घटना यांच्या निरीक्षणावर दार्शनिक सिद्धान्त आधारलेले नसतात. निरनिराळ्या घडामोडींमधले कोणते वैशिष्ट्य अर्थपूर्ण समजावे व त्याच्या आधारे सर्व अनुभवांचे निर्वचन करावे, हे ठरविण्याच्या बाबतीत प्रत्येक तत्वज्ञाला पूर्ण स्वातंत्र्य असते. पण एक वैशिष्ट्य (Pattern) आधारभूत म्हणून स्वीकारल्यावर त्याच्याशी विसंगत असा कोणताही विचार तत्वज्ञ मांडू शकत नाही. ज्या गोष्टीत किंवा अनुभवात हे पूर्वस्वीकृत वैशिष्ट्य स्पष्टपणे दिसून येणार नाही. त्याच्यात देखील हे वैशिष्ट्य समाविष्ट आहेच हे तत्वज्ञाला दाखवून देता आले पाहिजे किंवा हे प्रतिकूल अनुभव भ्रामक आहेत असे तरी त्याला सिद्ध करता आले पाहिजे. सांख्यांनी सर्व अनुभवातील द्रव्य–गुण, कारण–कार्य, अवयव–अवयवी इत्यादि घटकांमध्ये जे सातत्य दिसून येते ते अनुभवाचे प्रमुख असे वैशिष्ट्य म्हणून स्वीकारले आहे. तसेच वस्तुभेदाचे त्यांनी अवस्थाभेदात रूपांतर केले आहे. या कल्पनेला धरून विचार केला तर कोणत्याही कार्याचे नावीन्य हे त्याचे वैशिष्ट्य नसून, त्या कार्याला व त्यासारख्या इतर सर्व कार्यांना स्वतःमध्ये (Potentiality) सूक्ष्मरूपाने सामावून घेणाऱ्या त्या कार्याच्या कारणाच्या व्यापक स्वरूपाचे अज्ञानच समजावे लागेल. वस्तूचे स्थूलरूप (Gross) व सूक्ष्म रूप (Potential) यामधील भेद व्यावहारिक दृष्टीला जितका महत्त्वपूर्ण वाटतो तितका तो तार्किक दृष्टीला वाटण्याचे कारण नाही. एखाद्या धबधब्यात सामान्य माणसाला पाण्याचा प्रचंड लोटच केवळ दिसेल. पण एखाद्या इंजिनियरला त्याच धबधब्यात प्रचंड जलशक्ति व विद्युत्‌शक्ति साठवलेली जाणवेल. डोळ्यापेक्षा बुद्धीची आकलनशक्ति कितीतरी जास्त असते. सांख्यांचा सत्कार्यवाद हा मानवी बुद्धीला (Theoretical consciousness) विश्वातील वस्तुमात्राचे जे स्वरूप जाणवते त्याचे वर्णन करतो. आता आपण वरील लेखात सांख्यावर जे आक्षेप घेण्यात आले आहेत त्यांच्या-

अनुक्रमणिका





कडे वळू. वर नमूद केल्याप्रमाणे हे आक्षेप अंतिम स्वरूपाचे नाहीत तसेच त्यांची खालील उत्तरे ही देखील अंतिम स्वरूपाची नाहीत. पण या आक्षेप-प्रत्याक्षेपांच्या अध्ययनाने सांख्याची भूमिका समजण्यास मदत होऊ शकते.

पहिला आक्षेप

कारणात कार्याचे अस्तित्व बुद्धीलाच कळू शकते–हा आक्षेप असा आहे की तिळात तेल असते हे आपण पाहतो पण उद्जन व अम्लजन यात पाणी असत नसूनही त्या दोघांच्या संयोगापासून पाणी उत्पन्न होते असे दिसते. म्हणून कारणात कार्य असते असे समजणे चूक आहे. या आक्षेपाचे उत्तर फार सोपे आहे. आक्षेपकर्त्यांस ते कसे काय उगमले नाही याचे आश्चर्य वाटते. तिळात तेल असते हे तीळ पिळून तेल काढल्यावरच कळते. नुसते तीळ पाहून त्यात तेल आहे किंवा नाही हे कळत नसते. त्याचप्रमाणे वरील दोन गॅसेसच्या संयोगामध्ये–एकेका गॅसमध्ये नव्हे–पाणी आहे हे त्यांचा संयोग झाल्यावरच कळू शकते. यावर असे विचारता येईल की जे एकेका गॅसमध्ये नसते ते दोघामध्ये कसे काय राहते. त्याचे उत्तर हे की पाण्याचे कारण उद्जन किंवा अम्लजन नसून यांचा विशिष्टप्रकारचा संयोग हाच आहे. आता ही गोष्ट खरी आहे की अडाणी माणसालाही तिळात तेल असल्याचे माहीत असते पण उद्जन व अम्लजन यांच्या संयोगात पाणी असते हे भौतिकशास्त्र जाणणाऱ्यालाच कळते. पण यावरून सत्कार्यवादाच्या कल्पनेला बाध येत नाही. पुढेमागे तिळात असलेले तेल ते पिळून न काढता पाहण्याचे यंत्र निर्माण केले जाऊ शकते पण त्याचप्रमाणे विशिष्ट प्रकारच्या तत्वांच्या संयोगात, त्यापासून पुढे उत्पन्न होणाऱ्या पदार्थांचे अस्तित्वही डोळ्याने पाहण्याचे साधन निर्माण केले जाण्याची शक्यताही स्वीकारावयास हरकत असू नये. खरे तेच पाहिले तर एकेका तिळात असलेले तेल जसे बुद्धीनेच जाणणे संभवते तसेच उद्जन व अम्लजन यांच्या संयोगात असलेले पाणी बुद्धीनेच अगाऊ कळू शकते.

दुसरा आक्षेप

उत्पत्ति म्हणजेच अभिव्यक्ति

दुसरा आक्षेप सांख्यावर असा आहे की त्यानी कोणत्याही वस्तूची तिच्या कारणापासून उत्पत्ति म्हणजे तिची अभिव्यक्तीच होय असे मत मांडून कार्याच्या उत्पत्तीचा प्रश्न सोडवला असला तरी या अभिव्यक्तीच्या उत्पत्तीचा एक नवा प्रश्न त्यानी उत्पन्न करून ठेवला आहे. कारण अभिव्यक्ति नव्याने उत्पन्न होते असे म्हणावे तर सत्कार्यवादाचा भंग होतो व अभिव्यक्ति उत्पन्न होत नसून ती फक्त अभिव्यक्त होते असे म्हणावे तर ही दुसरी अभिव्यक्ति उत्पन्न होते किंवा अभिव्यक्तच होते असा फिरून प्रश्न उपस्थित होतो. या प्रश्नाचे उत्तर देताना पूर्वीचीच अडचण समोर येते. यावर सांख्यतत्त्वकौमुदीकार वाचस्पति मिश्र म्हणतात की 'अभिव्यक्ति उत्पन्न होते' असे म्हणणेच विसंगत आहे. आक्षेपकर्त्याची त्यावर टीका अशी आहे की एक प्रकाश दुसऱ्या प्रकाशाने प्रकाशित होतो असे म्हणणे जरी बरोबर नसले तरी प्रकाश अमुक अमुक कारणापासून उत्पन्न होतो असे म्हणण्यात काही वावगे नाही.

तात्त्विक विचारालाही अपेक्षित असलेल्या सूक्ष्म दृष्टीचा प्रयोग न केला तर कसा गोंधळ होतो या गोष्टीचा वरील युक्तिवाद उत्कृष्ट नमुना आहे. कार्य उत्पन्न होते याचा अर्थ सांख्य मतात कार्य अभिव्यक्त होते असा होतो. उदाहरणार्थ मातीपासून घागर तयार होते याचा अर्थ मातीत सूक्ष्म म्हणजे केवळ बुद्धिगम्य अशा स्वरूपात रहात असलेली घागर दृश्य स्वरूपात प्रगट होते असा होतो. दृश्य घट व बुद्धिगम्य घट हे वेगवेगळे नाहीत. मातीच्या अनेक संभाव्य (Possibilities)





रूपांपैकी एक या स्वरूपात घट मातीत पूर्वीपासून आहेच. पण कारणप्रक्रियेमुळे मातीची इतर संभाव्य रूपे जेव्हा दृष्टीआड होतात तेव्हा उरलेले घटाचे रूप आपोआप प्रगट होते किंवा असेही म्हणता येईल की, मातीच्या व्यापक रूपाचा परिच्छेद म्हणजेच घटाची अभिव्यक्ति आहे. आणि परिच्छेदाचा अर्थ या संदर्भात, मातीची जी घटव्यतिरिक्त रूपे आहेत ती दृष्टीसमोर न येणे हा आहे. इतक्या स्पष्टीकरणानंतरही अभिव्यक्ति उत्पन्न होते किंवा नाही हा प्रश्न करणे 'हे न येणे स्वतः नजरेसमोर येते किंवा नाही ?' असा पोरकट प्रश्न विचारण्यासारखे आहे. या संबंधी आणखीही स्पष्टीकरण करता येईल पण एवढे वरील आक्षेपाच्या समाधानास पुरे होईल असे वाटते.

तिसरा आक्षेप

उत्पत्तीपूर्वी वस्तु असत् असते हा शब्दप्रयोग अस्तित्वबोधकच आहे —

आक्षेप असा आहे की ज्याप्रमाणे 'शशशृंग हयात नाही ' या प्रयोगावरून शशशृंगाचे अस्तित्व सिद्ध होत नाही. त्याचप्रमाणे ' उत्पत्तीपूर्वी अमुक वस्तु असत होती' या शब्दप्रयोगावरून त्या वस्तूचे उत्पत्तिपूर्व अस्तित्व सिद्ध होत नाही. हा आक्षेप अगदी उथळ आहे. ' शशशृंग पूर्वी नव्हते आता ते उत्पन्न झाले' असे म्हणता येत नाही पण ' हा घट पूर्वी नव्हता पण आता हयात आहे ' असा प्रयोग सार्थ वाटतो. याबद्दल ' उत्पत्तीपूर्वी असत् असलेला घट ' या शब्दाला अस्तित्वबोधक समजणे आवश्यक आहे असे सिद्ध होते.

चौथा आक्षेप

कोणतेही उपादन असो त्यात कार्य राहतेच—

हा आक्षेप असा आहे की मातीत घटाचे अस्तित्व प्रत्यक्ष दिसते पण बीत झाडाचे अस्तित्व दिसत नाही. उलट ती नष्ट झाल्यावरच झाड उत्पन्न होत असलेले दिसते. यावरून उपादानात कार्य उत्पत्तीपूर्वीही रहात असते ही कल्पना खोटी ठरते. या आक्षेपाचे उत्तर मागे आलेच आहे. ओल्या मातीत–जी घटाचे कारण आहे–घटाचे अस्तित्व दिसते हे कथन योग्य वाटत असेल तर बीत झाड दिसते हे म्हणणे का अयोग्य वाटावे ? काय झाडाचा आकार बी पेक्षा फार मोठा आहे म्हणून ? तसे जर असेल तर घागर जशी टणक असते तशी ओली माती असत नाही म्हणून तिच्यात घागर दिसत नाही असे म्हणण्यात काय प्रत्यवाय आहे ? बी नष्ट झाल्यावरच झाड उगवते म्हणून बीत झाड नाही असे ठरवावयाचे असेल तर ओली माती नाहीशी होऊन तिची जागा कोरड्या व विशिष्ट आकाराच्या मातीने घेतल्याशिवाय घागर उत्पन्न होत नसते म्हणून मातीत घागर नाही असे समजावयास काय हरकत आहे ? एकट्या बीतूनच झाड उत्पन्न होत नाही हे कारण वरील विधानासाठी देता येईल. पण बी, माती, सूर्यप्रकाश या सगळयाच्या संयोगाला झाडाचे कारण मानण्यास काही आडकाठी दिसत नाही.

पांचवा आक्षेप

असत् कार्याशी कारणाचा संबंध कसा ?

उत्पन्न न झालेल्या कार्याशीही कारणाचा संबंध घडून येऊ शकतो असे समजण्यास हरकत नाही असा पांचवा आक्षेप आहे. याच्या समर्थनार्थ दिवस व रात्र यांच्या पौर्वापर्यरूप संबंधाचे उदाहरण देण्यात आले आहे. दिवस जेव्हा असतो तेव्हा रात्र नसते आणि रात्र असताना दिवस नसतो पण या दोघात पौर्वापर्य संबंध मात्र असतो. हा आक्षेप अगदी विपर्यासमूलक आहे. प्रथम पौर्वापर्य हा संबंध आहे हे मत आक्षेपकर्त्याने कोणत्या आधारावरून स्वीकारले हे समजत नाही. दिवस व रात्र यामध्ये पौर्वापर्य आहे. याचा अर्थ एवढाच की दिवसानंतर रात्र येते व रात्रीनंतर दिवस. संबंधकल्पनेला काही अर्थ ठेवावयाचा असेल तर दोन संबंधी असल्या-

अनुक्रमणिका





शिवाय संबंध असू शकत नाही ही गोष्ट कबूल केली पाहिजे. नाहीतर संबंध विरहित असे पदार्थच दाखवून देता येणार नाहीत. असत् अशा कार्याशी वर्तमान कारणाचा संबंध घडून येणे याउपरही शक्य मानले तर 'या कारणापासून पुढे अमुक कार्य उत्पन्न होणार आहे' असे जसे म्हणता येते तसेच 'या कार्यापासून शशशृंग उत्पन्न होणार आहे' असे का म्हणता येत नाही? 'असत् शशशृंग उत्पन्न होत नाही पण असत् कार्य उत्पन्न होते म्हणून' असे या प्रश्नाचे उत्तर होत नाही. कारण 'असत् कार्य' म्हणजे 'अमुक अमुक असत् कार्य' असे जर सांगता आले तर त्यावरून कार्य असत् असताना देखील शशशृंगासारखे असत नसून परितिष्ठित अशा स्वरूपाचेच असते असे सिद्ध होते.

सहावा आक्षेप

अभावातून काहीही उत्पन्न होऊ शकत नाही–

वैशेषिकांप्रमाणे अभावांचे प्रागभाव, ध्वंस इत्यादि निरनिराळे प्रकार कल्पून वस्तूची उत्पत्ति प्रागभावापासून म्हणजे तिच्या उत्पत्तिपूर्व काळातल्या असत्तेपासून होते असे समजावयास हरकत असू नये असा सहावा आक्षेप आहे. यात आक्षेप कर्त्याने वैशेषिकमताचा बरोबर विचारच केलेला दिसून येत नाही. वस्तूच्या उत्पत्तीचे निमित्तकारण काय आहे असा इथे प्रश्न नसून कशापासून वस्तु उत्पन्न होते म्हणजे वस्तूचे उपादान कारण काय हा खरा प्रश्न आहे. प्रागभाव हा भावपदार्थी सारखाच एक पदार्थ आहे असे कदाचित् मान्य करूनही या अभावातून भाव पदार्थ उत्पन्न होतो असे समजणे हे अभाव व भाव यामधील फरकच नजरेआड करण्यासारखे आहे.

सातवा व आठवा आक्षेप

अनैकान्तिक भेद हे भेदच नव्हेत —

कारण व कार्य यांना एकमेकापासून अलग करणारे ठळक असे गुणधर्म दाखवता आले नाही तरी ते वेगवेगळेच समजावयास हवे असा आग्रह सातव्या व आठव्या आक्षेपात उपस्थित केलेला आहे. पण वेगळे दिसणाऱ्या किंवा वाटणाऱ्या गुणधर्मांच्या मदतीशिवाय कारण कार्यांच्या भेदाचे निर्धारण कसे करावे हे त्यांत सांगितलेले नाही. आक्षेपकर्त्याने स्वमतसमर्थनार्थ घेतलेले उदाहरण वरील आक्षेपास विघातक असेच आहे. केस वाढलेले लहान मूल व थोर केस झडलेली मध्यमवयीन व्यक्ति यांच्यामध्ये ऐकान्तिक भेद नसला तरी या दोघाना सारखे समजले जात नाही असे हे उदाहरण आहे. या उदाहरणात एक साधी गोष्ट लक्षात घेतलेली नाही की केवळ केसांकडे पाहूनच या दोघामध्ये भेद केला जात नाही तर या दोघांचे वय, आकारमान, डोक्याचा आकार इत्यादि गोष्टीही या संदर्भात लक्षात घेतल्या जात असतात. दोन वस्तूंमध्ये स्पष्ट भेद दिसत नसतानाही त्यांना भिन्न समजण्याचा आग्रहच असेल तर भेदाची कल्पना अभेदसहिष्णु भेदाच्या कल्पनेत परिवर्तित करणे आवश्यक होऊन बसेल. अशा या भेदाचे स्वरूप कसे काय असेल या गोष्टीचा सूक्ष्म विचार केल्यास सांख्यांच्या शिवाय दुसरे कोणतेही स्पष्टीकरण या भेदाचे देता येत नाही असेच दिसून येईल.

नववा आक्षेप

अंतिम कारण 'प्रकृति' हीच असली पाहिजे—

विश्वांतील कार्याच्या कारण परंपरेचा प्रकृतीत शेवट होतो असे समजण्याची आवश्यकता नाही असा नववा आक्षेप आहे. प्रकृति संबंधीचा तर्क लक्षात घेतल्यास या आक्षेपाची निराधारता चटकन् लक्षात येईल. सांख्य म्हणतात की सगळी कार्ये परिमितच. म्हणजे पारिमाणिक विस्ताराच्या रूपाने किंवा बुद्धिगम्यतेच्या रूपाने– असल्यामुळे त्यांचा शेवट कोणात्या ना कोणत्या सर्वसमावेशी अशा मूळ कारणात झालाच पाहिजे. हे मूळ कारण अनंत पदावली सारखे असू शकत नाही. विश्व हे विचाराने समजण्यायोग्य– समजलेले नव्हे– असेल तर त्याला





बुद्धीच्या मर्यादा आहेत हे मानणे भाग आहे. असले विश्व अनंत पदावली सारखे असू शकत नाही.

दहावा आक्षेप

त्रिगुणांची कल्पना व्यापक असल्यामुळेच संदिग्ध वाटते –

त्रिगुणाचे सांख्यकारिकेत अनेक प्रकारे वर्णन केले आहे. ती वर्णने परस्पर विरोधी आहेत असा दहावा आक्षेप आहे. जरा बारकाईने या वर्णनाचा विचार केला असता तर आक्षेपकर्त्याला हा आक्षेप घेण्याची जरूर वाटली नसती. सांख्यानी सत्वगुण ज्ञान व सुख या दोघांचा कारक मानलेला आहे पण काही ज्ञाने सुखकारक नसतात (उदाहरणार्थ आपल्या अपमानाची आठवण) असा हा आक्षेप आहे. याचे उत्तर असे की अपमानाची स्मृति विस्मृतीची विरोधी मनोवृत्ति या रूपाने सुखदच असते. तिच्यात अपमानात्मक दुःख म्हणजे रजोगुण हाही समाविष्ट असल्यामुळेच ती दुःखदायक वाटते. शुद्ध रूपात हे गुण सहसा अनुभवात येत नाहीत म्हणूनच याच्या वैशिष्ट्यांचे नेहमी प्रत्यंतर येत नसते.

अकरावा आक्षेप

भोक्त्याशिवाय भोग निरर्थक आहे —

सुखदुःखादि या भावना आहेत त्याना आधाराची जरूर नाही असे आणखी एका आक्षेपांत म्हटले आहे. या अत्यंत बालिश अशा आक्षेपाचे उत्तर हे आहे की ' सुख होणे ' हे इतर कोणतीही गोष्ट होण्यासारखे नाही. ' आत्ता पाऊस पडत आहे ' हे अवैयक्तिक विधान अगदी बरोबर वाटते; पण ' आत्ता सुख होत आहे ' हे विधान मात्र अपुरेच वाटते. या फरकाचे कारण हे की सुख दुःख या अवैयक्तिक घटना नाहीत. कोणी ना कोणी स्वीकारल्याशिवाय या घटनांना अस्तित्वच प्राप्त होत नाही. ज्याप्रमाणे ' हा बाप आहे ' या शब्दप्रयोगाला स्वतंत्र व स्वयंपूर्ण अर्थ नाही त्याचप्रमाणे ' हे सुख आहे ' या शब्दप्रयोगालाही स्वयंपूर्ण असा अर्थ असणे संभवनीय नाही.

सुखाचे ' अनुकूल वेदनीय ' असे लक्षण सांगून या लक्षणातील अनुकूल वेदनेचा अर्थ ' सुखरूप भावनेविषयी अनुकूलतेची भावना असणे ' असा जो आक्षेपकर्त्यांनी केलेला आहे त्यालादेखील वरील दूषणच लागू आहे. ' सुख चांगले आहे ' ही भावना ' समोर असलेले पुस्तक चांगले आहे ' या भावनेसारखी नाही. दार्शनिक परिभाषेत हे विधान ' सुखाबद्दल जाणवणारी अनुकूलता मननाची (Contemplation) अनुकूलता नाही. ' ही भावनेची अनुकूलता आहे असे म्हणूनही काम भागत नाही. कारण भावना मननासारखीच जर असेल तर तिला आनुकूल्याचे स्वरूपच प्राप्त होऊ शकत नाही. ज्या प्रमाणे ' मला सुख झाले ' या घटनेचे बोधक वाक्य ' इथे सुख आहे ' असे (वरील विचारसरणीला धरून) होईल त्याचप्रमाणे ' सुख मला हवे आहे ' या अर्थाचे बोधक वाक्य ' सुखरूप भावनेशी संबंधित एक भावना इथे आहे ' असे होईल. ' मला सुख हवे आहे ' या वाक्याचा अर्थ वरील वाक्यात उतरला आहे किंवा नाही हे ज्याने त्याने स्वानुभवानेच ठरवावयास हवे.

एका भावनेचा दुसऱ्या भावनेशी असणारा संबंध इतर मनोवृत्तींच्या आपसातील संबंधाहून वेगळ्या तऱ्हेचा असतो असा वरील तर्कावर प्रतिवाद करता येईल. पण हा वेगळेपणा स्पष्ट करू लागल्यावर आपोआप पुरुषकल्पनेकडे आपण वळू लागतो हे विचारान्ती दिसून येईल. यासंबंधी अनेक विद्वानांनी विस्तृत विवेचन केले आहेच पण या विवेचनाकडे ढुंकूनही पहावयाचे नाही व आपल्याच कथनाची सतत पुनरावृत्ति करीत रहावयाचे असा जणू अनात्मवादी लोकांनी चंगच बांधलेला दिसतो.[१]

१. यासंबंधी कलकत्ता विद्यापीठातील तत्त्वज्ञान विभागाचे भूतपूर्व प्रमुख श्री. चटर्जींनी एक मनोरंजक आठवण सांगितली होती. ती नमूद करण्यासारखी आहे. लंडन युनिवर्सिटीचे ग्रोट प्रोफेसर श्री. आयर काही वर्षांपूर्वी भारतात आले असताना त्यानी कलकत्ता विद्यापीठात एक व्याख्यान दिले होते. आयर हे प्रसिद्ध अनात्मवादी आहेत. त्यांचे व्याख्यान अनात्मवादावरच झाले. व्याख्यान संपल्यावर

अनुक्रमणिका





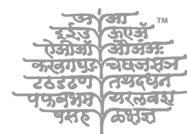
शेवटचा आक्षेप

' उत्पन्न होणे ' याचा अर्थ ' असत् हे सत् होणे ' असाच नाही—

शेवटच्या एका आक्षेपाचे निरसन करून हे विवेचन आता संपवावयाचे आहे. ' उत्पन्न होणे ' म्हणजे ' नसलेली वस्तु अस्तित्वात येणे ' असाच होत असतो म्हणून सत्कार्यवादाची विचारसरणी मुळातच चूक आहे. यावर सांख्यांचे उत्तर स्पष्ट आहे. ' नसलेली वस्तु अस्तित्वात येते ' हे जरी सामान्य बुद्धीला पटत असले तरी ' अगदीच नसलेली वस्तु अस्तित्वात येऊ शकते ' ही गोष्ट, बुद्धीला कितीही ताण दिला तरी तिच्या आवाक्यात येत नाही. यास्तव, ' असलेलीच वस्तु अस्तित्वात येते ' असे समजावयाचे असेल तर ' कोणत्या प्रकारे असलेली वस्तु ' व ' ती फिरून कशी अस्तित्वात येते ' या प्रश्नांचा उलगडा करावा लागेल, सांख्यांनी हा उलगडा, कार्य कारण यांच्या भेदाचे व ' एकाच वस्तूच्या स्थूल व सूक्ष्म या अवस्थांच्या भेदात ' रूपांतर करून केला आहे. वैशेषिकांनी अगदी वेगळया तऱ्हेने या प्रश्नाचा उलगडा केला आहे. वैशेषिकांच्या विचारसरणीचे मूळ हे की दृश्य व निर्देश्य असे जे भेद आहेत ते सत्यच समजावयास हवेत. सांख्य याच्या उलट, बुद्धीला ज्या भेदांची अनिवार्यता जाणवते त्यानाच वास्तविक समजण्यास तयार आहेत. म्हणजे या दोन विचार संप्रदायांच्या भेदाभेदविषयक कल्पना मुळातच भिन्न आहेत. सांख्य व वशेषिक यांच्या पुरस्कर्त्यांनी एकमेकावर जे आक्षेप प्रत्याक्षेप घेतले आहेत, त्यावरून त्यांच्या मूलभूत भूमिकाभेदाच्या स्पष्टीकरणालाच मदत होते. व या दृष्टीनेच या आक्षेप प्रत्याक्षेपांकडे पाहिले पाहिजे. ही दृष्टि स्वीकारली नाही तर शेवटी शुष्क तर्कटाशिवाय हाती काही शिल्लक राहणार नाही. सांख्यांची भेदाभेदविषयक कल्पना व तिच्याशी संबंधित एकदोन इतर मूलभूत कल्पना स्वीकारल्या की त्यांच्यापासून सांख्यदर्शनांतील एकूणएक प्रमेये अगदी काटेकोरपणे निष्कृष्ट करता येतात. जरी सांख्यदर्शनावर पुष्कळ ग्रंथ उपलब्ध नसले तरी चिकित्सक समालोचकांची युक्तिवादांची भूक भागविण्यास उपलब्ध असलेले थोडेसे ग्रंथही समर्थ आहेत. पण एक महत्वाची गोष्ट या संबंधी सतत लक्षात ठेवली पाहिजे की संस्कृतातील दार्शनिक ग्रंथकाराने बऱ्याच गोष्टी गृहीत धरलेल्या असतात. कारण याचे अध्ययन जाणकार गुरूपुढे अधिकारी शिष्यानेच करावयाचे असा पूर्वीचा दंडक असे. अलीकडे भारतीय तत्वज्ञानाच्या क्षेत्रात जे आक्षेप बहुधा उपस्थित केले जातात त्यांच्यामागे बहुधा आक्षेपकर्त्यांचा हा समज असतो की जे विसाव्या शतकातील त्यांच्यासारख्या विद्वानांना चूक वाटते त्याचा प्राचीनकाळच्या लोकांना उमज पडणे अशक्य आहे. हा समज खरा आहे की खोटा हे निश्चितपणे सांगणे कठीण आहे. तरीपण संभावना अशी वाटते की ज्ञानाचे गांभीर्य शतकाच्या संख्येपेक्षा व्यासंगावरच जास्त अवलंबून असावे.[2]

श्री. चटर्जींनी आयर साहेबांशी सहज बोलल्याप्रमाणे त्यांच्या व्याख्यानातील मुद्यांची प्रच्छिन्न चिकित्सा करावयास सुरवात केली. एकेक करून बहुतेक सर्व मुद्दे (व्याख्यानात मांडले गेलेले) चूक असल्याची कबूली आयर साहेबांच्या तोंडातूनच चटर्जींनी वदवून घेतली पण या गोष्टीचा पुढे कुठेही आयर यानी उल्लेख केलेला आढळून येत नाही.

२. या लेखात चर्चिलेले आक्षेप ' नवभारता 'च्या जानेवारी ' ६३ च्या अंकांत प्रसिद्ध झालेल्या सांख्यांचे प्रकृति व पुरुष ' या लेखात आले आहेत. हा लेख श्री. नी. र. वऱ्हाडपांडे यांनी लिहिला आहे.





श्रद्धांजली

१. शंकर नारायण जोशी.

भारत इतिहास संशोधक मंडळाचे एक जुने कार्यकर्ते व शेवटी जोडचिटणिशीच्या जागी राहून निवृत्त झालेले श्री. शं. ना. जोशी यांच्या मृत्यूने (२९-३-६४) महाराष्ट्रातील जुन्या पिढीचा एक परिपक्व इतिहाससंशोधक कायमचा नाहीसा होऊन संशोधनाची फार मोठी हानि घडली आहे. जोशी हे वाईचे राहणारे. घरच्या गरिबीमुळे त्यांना इंग्रजी भाषेचे शिक्षण घेता आले नाही. ही उणीव त्यांनी संस्कृत विद्येच्या अध्ययनाने भरून काढली असली तरी इंग्रजी भाषेचे अज्ञान त्यांच्या संशोधनकार्याला नडावे हे सहज समजण्यासारखे आहे. निर्वाहाचा मार्ग सापडण्यासाठी ते तरुणपणी पुण्यास आल्यावर बेकारीशी झगडता झगडता जेव्हा भा. इ. सं. मंडळाच्या कारभारात नोकरीच्या रूपाने शिरले तेव्हा त्यांची निर्वाहाची काळजी बरीचशी कमी झाली. बेकारीशी झुंजत असतानाच त्यांनी इतिहास संशोधनास लागणारे ज्ञान आत्मसात् केले होते. जमेल तसे संशोधनही चालू होते. मंडळात आल्यावर त्यांना संशोधनाची भरपूर संधी लाभून त्यांनी ती चांगल्या रीतीने कारणी लावली. मागे मंडळाने त्यांची निर्वाहाची काळजी बरीचशी कमी केली. याचा खुलासा म्हणजे वाढत्या प्रपंचाच्या चढत्या महागाईने उद्भवणाऱ्या गरजा. कितीही हात आवरून वागले तरी त्या गरजा भागण्यासारखे वेतन मंडळाकडून मिळत नव्हते यामुळे त्यांना मंडळाबाहेरची कामे पुष्कळदा द्रव्यप्राप्त्यर्थ करावी लागत असत, पण तीसुद्धा संशोधनाचीच असत. शंकररावांनी नवी कागदपत्रे उजेडात आणणे, जमविलेले कागदपत्रांचे संग्रह आपल्या उद्बोधक प्रस्तावनेसह मंडळाच्या विद्यमाने प्रसिद्ध करणे, वगैरे कामाची यादी देऊ म्हटल्यास ती फार मोठी होईल. त्यांनी इतिहासकालीन समाजरचनेचा जो बारीक अभ्यास केला तो त्यांच्या ज्ञानसंपादनाचा विशेष म्हणता येईल. पुणे विद्यापीठाच्या न. चिं. केळकर व्याख्यानमालेत त्या अभ्यासाला धरून जी विवेचनपुष्पे गुंफली ती पाहिल्यास त्यांच्या खोल अभ्यासाची ओळख पटेल. या व्याख्यानांनी इतिहासकालीन समाजरचनेच्या अंगोपांगांचा बोध करून घेण्याचे एक उपयुक्त साधन निर्माण केले आहे. जोशी यांच्या लेखनाचा एक मोठा दोष दिसतो तो जरूर नसलेल्या पाल्हाळाचा आहे. त्यांचे अलीकडील सभासदी बखरीचे संपादन याबद्दल खात्री पटवील. सांगलीकरांच्या दप्तरांतील पानिपत विषयक १०-१२ पत्रावर ते मृत्युपूर्वी जी टिपणे लिहीत होते ती दीडशे पानाहून अधिक भरतील. परंतु या दोषामुळे त्यांच्या संशोधनाचे महत्त्व कोणत्याही प्रकारे उतरत नाही. केवळ संशोधनास वाहून घेणारांची संख्या दिवसानुदिवस महाराष्ट्रात रोडावत आहे. शंकररावांच्या मृत्यूने हे दैन्य जास्त उग्र वाटल्यास नवल नाही.

२. कृ. पां. कुलकर्णी

गेल्या वर्ष दीड वर्षात सत्तरीच्या मागेपुढे असलेल्या साहित्यक्षेत्रातील अनेक व्यक्तींवर काळाची धाड पडल्याची जी उदाहरणे आहेत, त्यात प्रा. कृ. पां. कुळकर्णी यांच्या मृत्यूने भर पडली आहे. प्रा. कुळकर्णी सातारा जिल्ह्यातले, शिक्षणासाठी त्यांना बरीच धडपड करावी लागली. शिक्षण पुरे झाल्यावर त्याना प्रथम अहमदाबादच्या सरकारी कॉलेजात शिक्षकाची सरकारी नोकरी मिळाली. त्या काळात त्यानी संस्कृत नाटकावर एक लहानसे इंग्रजी पुस्तक लिहून प्रसिद्ध केले. परंतु त्याना कॉलेजात स्थिर होता आले नाही. तेथून ते शाळाखात्याच्या चक्रात पडले आणि शेवटी १९३७ साली त्यानी मुंबईच्या एल्फिन्स्टन कॉलेजात त्याना मराठी भाषेच्या प्राध्यापकाची जागा लाभून पेन्शन घेईपर्यंत ते तेथेच कायम राहिले. शाळाखात्याच्या चक्रात असताना गोविंद सखाराम सरदेसायांच्या संपादकत्वाने प्रकाशित होणाऱ्या पेशवेदप्तरात काम करण्याची कुळकर्ण्यांना संधी मिळाली व त्यांची इतिहासज्ञात गणना होऊ लागली. आयुष्याच्या एका टप्प्यात विश्वनाथ काशिनाथ राजवाड्यांच्या सहवासाचा योग आल्यामुळे कुळकर्ण्यांना भाषाशास्त्राची गोडी लागली व तोच त्यांच्या अभ्या-

अनुक्रमणिका





साचा स्थायी विषय बनला. विद्यापीठाच्या शिक्षणक्रमात भाषाशास्त्राचा अंतर्भाव झाला. तेव्हा कुळकर्णी यानी त्या विषयासंबंधात विद्यार्थ्यांची गरज भागविण्यासाठी भाषाशास्त्राची लहान पुस्तके प्रसिद्ध केली. या विषयाच्या चिंतनातून त्यांचा व्युत्पत्तिकोश जन्मास आला, तथापि त्यामागे एका साहित्यसंमेलनात अशा कोशाखातर कुळकर्ण्यांच्या नावे जाहीर झालेल्या हजार रुपयांच्या देणगीचे उत्तेजन होते, याचाही निर्देश केला पाहिजे. या कोशाची दुसरी आवृत्ति नुकतीच बाहेर पडली ही त्या कोशाच्या गरजेची साक्ष समजायला हरकत नाही. मुंबईत सरकारच्या विद्यमाने स्थापन झालेल्या मुंबई मराठी ग्रंथ संग्रहालयातील मराठी संशोधन मंडळाचे कुळकर्णी हे सेवानिवृत्तीच्या सुमारास काही काळ संचालक होते. विवेकसिंधूची नवी प्रत हे त्या संचालकत्वाचे फलित म्हणता येईल. १९५२ साली ते अंमळनेरास भरलेल्या मराठी साहित्य संमेलनाचे अध्यक्ष होते. अलीकडे ते महाराष्ट्रराज्याच्या (परि) भाषा मंडळाचे अध्यक्ष होते. मराठीचे प्राध्यापक या नात्याने मुंबई पुण्यातील मराठी साहित्य संस्थांच्या कारभारातही त्याना भाग घ्यावा लागला. 'कृष्णाकाठची माती' या नावाचे त्यांचे आत्मचरित्र पुष्कळांना माहीत असेल. साहित्याच्या क्षेत्रातील बहुधा सगळे मानसन्मान त्यानी मिळविले. १९४७ मध्ये ते बडोदेसरकारच्या सन्मान समारंभाचे भागीदार होते, हे सहज ध्यानात येणारे नाही. बऱ्याच दिवसाच्या आजारानंतर कुळकर्णी ता. १२ जून रोजी वयाच्या ७३ व्या वर्षी कालवश झाले.

३. वा. दा. गोखले

श्री. कृ. पां. कुलकर्ण्यांबरोबरच काळाने घेतलेला दुसरा बळी पुणे मराठी साहित्यपरिषदेच्या उत्कर्षासाठी अत्यंत उत्साहाने कित्येक वर्षे काम करणारे श्री. वा. दा. गोखले हे होत. हे मुंबईस प्रारंभी एका विद्यालयाचे शिक्षक व नंतर मुंबईतील ना. दा. ठाकरसी महिला महाविद्यालयात मराठीचे प्राध्यापक होते. १९३५ नंतर ते पुण्यास याच महाविद्यालयात संस्कृतभाषेचे प्राध्यापक म्हणून काम करू लागले. त्यापूर्वी ते पुण्यास गांधी ट्रेनिंग कॉलेजचे प्राचार्य म्हणून काम करीत होते. अलीकडे त्यानी अवचित सुत काशीचे 'द्रौपदी स्वयंवर' संपादित करून म. सा. परिषदेच्या विद्यमाने प्रसिद्ध केले. त्यांच्या दीर्घ व्यासंगाचा दुसरा विषय ज्ञानेश्वरांचा 'अनुभवामृत' हा ग्रंथ होता. परंतु त्यांच्या विद्वत्तेहून जास्त लक्षात राहाण्यासारखा मोठा गुण म्हणजे प्रसिद्धिपराङ्मुखतेने परिषदेच्या कामात अहर्निश झटणे हा होय. परिषदेचे चिटणीस असताना कामाच्या ठरल्या वेळी गोखले परिषदेच्या कचेरीत नाहीत असा अनुभव सहसा येत नसे. परिषदेच्या साहित्यविषयक परीक्षांचा महाराष्ट्रामध्ये प्रसार होण्यासाठी त्यानी अतिशय परिश्रम केले. कै. डॉ. अ. ना. भालेराव यांचा व गोखल्यांचा विशेष स्नेह असल्यामुळे मुंबई मराठी साहित्य संघाच्या कामासंबंधात गोखले नितांत आत्मीयतेने वागत असत. महिला महाविद्यालयातील विद्यार्थिनींमध्ये त्यांच्या अध्यापनकौशल्याविषयी आदर वसत होता. त्यांचे अध्यापनविषयक एक व इतर लहान लहान पुस्तके बरीच आहेत. परिषद आणि महाविद्यालय या बाहेरच्या सार्वजनिक जीवनात त्यानी फारसा भाग न घेतल्यामुळे ते महाराष्ट्रातील 'ख्यातनाम' वर्गात मोडत नव्हते, याचे आश्चर्य वाटायला नको. आज म. सा. परिषदेची एकंदर स्थिति बरी आहे पण या संस्थेचे कार्यालय पुण्यास गेल्यानंतरच्या काळात गोखल्यांनी बजावलेली कामगिरी परिषदेच्या इतिहासात अविस्मरणीय ठरेल, याबद्दल संशय नको. गेली तीन चार वर्षे ते परमार्थाचे उपासक बनले होते. आणि ऐहिक जीवनाच्या व्यवहाराबद्दल त्यांच्या ठिकाणी उदासीनता वाढली होती. एक प्रकारे कृतार्थपूर्वक आपण मृत्यूच्या स्वागताला सिद्ध आहो, असेही ते मित्रांना सांगत असत. ते ता. १२ जून रोजी वारले. मरणसमयी त्यांचे वय ६६ वर्षांचे होते.

अनुक्रमणिका

वाचकांचा पत्रव्यवहार —

(१)

रा. सम्पादक नवभारत यास

सादर नमस्कार

नवभारताच्या जून ६४ च्या अङ्कात श्री. ना. गो. चापेकर यांचा "व्यासोच्छिष्टं जगत्सर्वम्" हा लेख आलेला आहे. त्यातील अनेक विधाने आश्चर्यकारक आहेत. उदाहरणार्थ –

"राम... कृष्णवर्णी होता असे रामायणावरून दिसत नाही."

(१) वाल्मीकि रामायणात रामाच्या काळेपणाचे अनेक उल्लेख आहेत. **राममिन्दीवरश्यामं** सर्वशत्रुनिबर्हणम् (अयोध्याकाण्ड सर्ग २); ततः कमलपत्राक्षः **श्यामो** निरुपमो महान्। उवाच रामः...। (अयोध्याकाण्ड सर्ग १४); पूर्णचन्द्राननः **श्यामो** गूढजत्रुररिन्दमः। आजानुबाहुः पद्माक्षो रामो लक्ष्मणपूर्वजः। (अयोध्याकाण्ड सर्ग ४८), राममिन्दीवरश्यामम्... (अरण्यकाण्डसर्ग १७) हे उल्लेख सहज सापडले. आणखी अनेक सापडतील.

(२) "आर्य" म्हणून ज्या लोकांचा वेदात उल्लेख येतो, ते गोरे होते ही समजूत निराधार आहे. उत कण्वं नृषदः पुत्रमाहुरुत श्यावो धनमादत्त वाजी। प्र **कृष्णाय** रुशदपिन्वतो धर्ऋतमत्र नाकिरस्मा अपीपेत्। (ऋग्वेद १०।३१) यात कण्व ऋषि काळा असल्याचा उल्लेख आहे. अयं वां **कृष्णो** अश्विना हवते वाजिनीवसू (ऋग्वेद ८।८५) यात स्तोत्रकाराचे नाव कृष्ण आहे. मूलतः कृष्ण हे नाव वर्णावरूनच पडले असले पाहिजे.

(३) काळा वर्ण सुन्दर नसतो ही कल्पना गेल्या चारपाचशे वर्षातील गौरवर्णीयाच्या विजयी व वैभवशाली इतिहासामुळे उद्भवली असली पाहिजे. मानवेतर प्राण्यांच्या सौन्दर्याचा विचार करताना काळा म्हणजे असुन्दर हा ठोकताळा वापरला जात नाही. स्त्रीसौन्दर्याच्या बाबतीतही श्यामलतेची मोहिनी विरळा नाही.

— नी. र. वऱ्हाडपाण्डे

(२)

दंतकथा व शास्त्रीय सत्य

नवभारत मे ६४ च्या अंकात श्री. आबा चांदोरकरांचा शिखंडी आणि इळा हा लेख प्रसिद्ध झाला आहे. त्यात शिखंडी आणि इळाची कथा निवेदिली आहे. अशा दंतकथावर विश्वास ठेवावा किंवा नाही हे प्रत्येकाने ठरवावे, पण ह्या कथांवरून शास्त्रीय सत्याचे निष्कर्ष काढल्याने मात्र बिकट प्रश्न उत्पन्न होतात. शिखंडी हा मुलीचा मुलगा झाला किंबहुना तपःसामर्थ्याने तसा केला गेला व इळाच्या स्त्रीगर्भाचे रूपांतर पुरुषगर्भात करण्यात आले या वादात या आधुनिक शास्त्रीय युगात कोणी पडणार नाही. पण जेव्हा श्री. चांदोरकर मुलीच्या गर्भाचे मुलाच्या गर्भात रूपांतर करण्याची किमया दहाहजार वर्षांपूर्वी आर्य वैद्यकाला साधली होती व कोणत्याही स्त्रीगर्भाचे पुरुषगर्भात रूपांतर किंवा जन्मल्यानंतरही यातुधर्म क्रियेने अथवा झाडपाल्यांच्या रसाने किंवा शल्यशास्त्राने करता येईल असे ठामपणे सांगतात, तेव्हा खरोखरच मोठा अचंबा वाटतो. स्त्रीजननेंद्रियाची रचना सांगून ते सुचवितात की योनिमार्गाच्या वरच जे पुरुषी लिंगत्वाचे शेष (vestiges) प्रत्येक स्त्रीमध्ये असतात. त्याना चेतना देऊन गोदीचा गोविंदा करावयाला प्रत्यवाय कोणता ? ही किमया आमच्या आर्यवैद्यकाला व यातुधर्माला पूर्वीच साधली होती व त्यांच्या मते आता आधुनिक वैद्यक भीत भीत त्या प्रांतात पावले टाकीत आहे. आर्य वैद्यकाला हे ज्ञान ज्ञात होते की नाही ह्या वादात न पडताही श्री. चांदोरकरांना अत्यंत नम्रपणे सुचवावेसे वाटते की मुळातच असणाऱ्या स्त्रीगर्भाला स्वतःचे नैसर्गिक प्रकटीकरण करण्याऐवजी वेगळ्या मार्गाने नेण्याची किमया जर साधती तर धड ना नारी ना पुरुष अशी तृतीय अवस्था मात्र त्या दुर्दैवी गर्भाची झाली असती अन् त्यांना वाचा फुटती तर भीक नको पण कुत्रा आवर हे उद्गार त्यांच्या तोंडातून बाहेर पडते.

श्री. चांदोरकरानी स्त्रीच्या शारीरिक रचनेबद्दल सांगितले ते शारीरशास्त्राशी जुळते मिळते आहे. स्त्रीच्या





योनिमार्गाच्यावर जे 'क्लिटोरीस' (शिस्नशेष) असते ते मानवाच्या उत्क्रांत्युवस्थेतील शेष भाग (Vestiges) आहे हे श्री. चांदोरकर विसरलेले दिसतात. पुरुषामध्येही स्त्रीची (शेष) इंद्रिये असतात. स्त्री व पुरुषामध्ये हे परस्परविरुद्ध शेषअवयव असण्याचे कारण मनुष्यजातीच्या उत्क्रांतीच्या इतिहासात सापडते. ज्या प्राण्यापासून उत्क्रांत होत माणूस जन्माला आला तो प्राणी त्याच्या कोणत्यातरी अवस्थेत एकाचवेळी उभयलिंगी (Hermaphrodite) होता— म्हणजे तो प्रजोत्पादन व गर्भसंवर्धनही करी. त्या अवस्थेतले हे अवशेष मानवप्राणी अनुवंशिकतेने अद्याप घेऊन येतो. पण त्याचा अर्थ असा नव्हे की स्त्रीमध्ये असलेल्या क्लिटोरीसला ' दीर्घ करता आले तर कुमारीचा कुमार, स्त्रीचा पुरुष, पत्नीचा पति ' करता येईल.

पुरुष गर्भ वा स्त्री गर्भ मुळातच सिद्ध होतो तो पुरुषाच्या शुक्रातील रंगसूत्रांच्या (chromosome) निवडीने, शुक्रात दोन प्रकारचे एक्स् व वाय् रंगसूत्रे असतात. स्त्रीच्या अंडकोशातून पडलेल्या बिजाण्डाशी एक्स् रंगसूत्राची गाठ पडली तर मुलीचा गर्भ तयार होतो, वाय् रंगसूत्राची पडली तर मुलाचा गर्भ वाढीस लागतो. आणि गर्भसंभवाच्या क्षणीच हा प्रकार घडत असल्यामुळे त्यात माणसाला कोणतीच ढवळाढवळ करता येत नाही. पण मग प्रश्न पडतो की गोदीचा गोविंदा होतो तरी कसा ? जननशास्त्राने त्यावर सुंदर प्रकाश टाकला आहे. शुक्रातील वाय् रंगसूत्राशी गाठ पडल्यानंतर त्या गर्भाची काही कारणामुळे गर्भाशयात नैसर्गिक वाढ होत नाही. कारणे अनेक असू शकतात. गर्भाच्या शरीरातील आंतरग्रंथीतून (Endoerine Glands) उत्पन्न होणारे द्रव बिघाडामुळे रक्तात मिसळले जात नाहीत. व त्यामुळे गर्भाच्या इंद्रियांची रीतसर वाढ होत नाही. त्यामुळे मूल जन्मल्यानंतर ते मुलगा का मुलगा निश्चितपणे ठरविता येत नाही. जननेंद्रियांची स्पष्ट आणि लिंग निदर्शक चिन्हाची वाढ न झाल्यामुळे अशा दुर्दैवी मुलाना मुलगी म्हणून संबोधिले जाते. मुळात तो मुलगा असल्यामुळे वयात आल्यानंतरही त्याच्यात स्त्रियांमध्ये होणारे रजोदर्शन अगर योनिमार्गाची नैसर्गिक वाढ व लिंगभेदविषयक दुय्यम चिन्हे दिसून येत नाहीत. माणसाच्या शरीरात महत्त्वाच्या आंतर ग्रंथी (पिट्युटरी, थायरॉईड, ॲड्रीनल, टेस्टीज् किंवा ओव्हरीज) आपले ठराविक रस ठराविक प्रमाणात रक्तात ओतीत नाहीत त्यामुळे ह्या विकृति घडतात. इतरही अनेक कारणे असू शकतात. अशा वेळी शल्यशास्त्राने काही शारीरिक बिघाड दुरुस्त करता येतात तर काही रुग्णात आंतरिक द्रवांची सूची भरणे (Injections) देऊन दिसणाऱ्या मुलीचा (पण मुळात असणाऱ्या मुलाचा) मुलगा करण्यात यश मिळण्याची संभाव्यता असते. पण हे यश हमखास मिळेलच असे नाही. गर्भाशयातील व जन्मल्यानंतरच्या जीवनात घडलेल्या शारीरिक विकसनावर ते पुष्कळ अंशाने अवलंबून असते. काही वेळेला बरीच वर्षे पुरुष म्हणून जीवन चालविल्यानंतर त्या पुरुषात आंतरिक ग्रंथीच्या बिघाडामुळे स्त्रीत्वाची चिन्हे उमटतात. पण हे सर्व प्रकार लैंगिक विकृति-मानसिक किंवा शारीरिक (Sexual abnormalities) म्हणून समजायला पाहिजेत. यापेक्षा त्याना निराळे समजणे चूक होईल.

श्री. चांदोरकरानी या लेखात ब्रह्मचाऱ्यांबद्दल अवास्तव लिहिले आहे. ते लिहितात ' ब्रह्मचाऱ्यांचा वीर्योत्सर्ग ते आपण होऊन करत नसल्याने ते वीर्य त्यांच्या देहातील सर्व रंध्रातून बाहेर पडून प्रकाशते एवढेच नव्हे तर त्यांच्या शरीराचे शत्रूंपासून रक्षण करते ' खरी वास्तव स्थिति ही की सांसारिक माणूस आणि ब्रह्मचारी ह्यांचा शरीरांतर्गत व्यापार, रक्ताभिसरण, मूत्रपिंडाचे कार्य, यासंबंधात कोणताच फरक नसतो. नैसर्गिक वैषयिक इच्छा दडपून टाकण्याच्या हव्यासामुळे ब्रह्माचारी जास्त तापट होण्याचा मात्र संभव असतो व आपण काहीतर उच्च जीवन जगत आहोत असा त्याला दंभही वाटत असतो. वृषणातून दोन प्रकारचे द्रव उत्पन्न होतात. एक आंतरीक द्रव (Internal secretion). तो रक्तात आपोआप मिसळत असतो. दुसरा वीर्योत्सर्ग म्हणजे शुक्रधातु. त्यातून हजारो-लाखो बीजे (sperms) स्त्रीसमागमाच्या वेळी योनीमध्ये फेकली जातात. जे पुरुष स्त्रीसमागम करीत नाहीत त्यांचा धातु शरीरात अन्य ठिकाणी उपयोगिला जातो हे खरे नाही. एकतर तो धातु स्वप्नावस्थेत अभावितपणे बाहेर पडून जातो किंवा ज्याने इंद्रिय दमन यशस्वीपणे केले असेल तर वृषणाचे धातु तयार करण्याचे कार्य



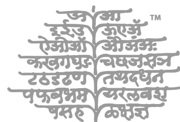


स्थगित होते. ब्रह्मचाऱ्यांच्या रंध्रातून तो धातु फिरून त्याला तेजोमय करते हा निव्वळ भास आहे. ती वस्तुस्थिती नाही. रक्तात जो भिनतो, फिरतो तो आंतरिक द्रवच, व हा द्रव गृहस्थी व ब्रह्मचारी-मध्ये सर्व सारखाच असतो. श्री. चांदोरकराना वाटणारे तेजोवलय ही कपोलकल्पित कल्पना आहे. ही कल्पना ताणून श्री. चांदोरकर लिहितात. "हे रसरसलेले शुक्र जसे अश्रूतून तसे त्यांच्या (ब्रह्मचाऱ्यांच्या) घामातून प्रकट होते" आणि त्यामुळेच 'ब्रह्मदेवाच्या अश्रूतून ऋक्षराज जांबवान जन्मले व लंकादहनानंतर हनुमंताचे श्रमलेल्या अंगातून निघालेला घाम त्यानी समुद्रात गाळला असता तो ज्या मकरीने गिळला तिला त्या घामापासून मकराक्ष पुत्र झाला." गर्भसंभवाची ही दोन उदाहरणे दंतकथेच्या पुस्तकात शोभतात. ती शास्त्रीय सत्ये असू शकत नाहीत. कारण गर्भसंभव स्त्रीच्या जननेंद्रियाच्या द्वारेच घडून येतो व गर्भाशयाच्या पिशवीतच त्या गर्भाचे संवर्धन होत असते हे शास्त्रीय सत्य आहे.

श्री. चांदोरकरानी या प्रांतात आणखीही काही मजेशीर विधाने केली आहेत. समागमानंतर आपल्यास गर्भधारणा झाल्याचे स्त्रीस तात्काळ समजते व त्याची खूण ते सांगतात की अशा स्त्रीची संभोगतृप्ती होते, ओटीपोट जड होऊन स्फुरण पावते, छाती धडधडते, अंग रोमांचित होते इत्यादी. गर्भाची जशी जशी वाढ होत जाते तशी ही चिन्हे गर्भारणीला होतात हे सत्य पण गर्भसंभव झाला रे झाला की ही चिन्हे तिला व्हावयाला लागतात असे म्हणणे बरोबर नाही. गर्भसंभवाचा आणि संभोगतृप्तीचा अन्योन्य संबंध नाही. गर्भसंभवावाचूनही संभोगतृप्ती होऊ शकते आणि गर्भसंभव झाला तरी संभोगतृप्ती घडून येतेच असे नाही. ह्या दोन्ही क्रिया वेगळ्या आहेत. त्यानंतर ते लिहितात की पुरुषगर्भ घट्ट वर्तुळाकार व कन्यागर्भ पिशवी वजा लंबगोल असतो. गर्भाचे हे वर्णन कल्पनामय दिसते. ते शास्त्रीय सत्य बरीक नाही.

एकंदरीत आयुर्वेदाचे श्रेष्ठत्व सिद्ध करण्यासाठी श्री. चांदोरकर यज्ञमंत्रांत व यातुविधीत शिरले, वनस्पतींच्या गुणांचे माहात्म्य वर्णन करते झाले व शल्यशास्त्रातील चाकूच्या साहाय्याने कन्यागर्भाचे पुत्र गर्भात, मुलीचा मुलगा करण्यात व पत्नीचा पति करण्याच्या किमयेच्या दिवास्वप्नात इतके रंगून गेले की इतिहासज्ञाच्या काटेकोरपणाने ऐतिहासिक सत्य कोणते व दंतकथा कोणत्या इकडे त्यांचे दुर्लक्ष झाले. अर्थात्, ज्या वनस्पतीमध्ये लैंगिक शारीरिक विकृती दूर करण्याचे गुण संभवतात त्या वनस्पतीवर जरूर संशोधन व्हावे. वनस्पतीमध्ये हे गुण दिसून आल्यास आधुनिक वैद्यकाच्या औषधात या गुणी औषधांची भर पडून ते वैद्यक संपन्न होईल. हे प्रयोग करणारे शोधक मात्र विचक्षणा बुद्धीचे व शास्त्रीय सत्य तोलून मापणारे असावयाला पाहिजेत.

– डॉ. र. भ. कर्णिक





सार-संकलन

विचारांची वळणे

युरोपातील आजच्या विचारप्रवाहांचा आढावा घेताना एरिक वील म्हणतात :

" प्रथमदर्शनी तरी युरोपमध्ये कोणताही महत्त्वाचा वैचारिक बदल झालेला नाही असाच भास होतो. मार्क्स आणि फ्राईड हे अजूनही युरोपियनांचे बौद्धिक नेतृत्व करीत आहेत असेच वाटते, तथापि, युरोपच्या वैचारिक विश्वाकडे पुन्हा काळजीपूर्वक पाहिले की, कुठेतरी काहीतरी निराळे दिसू लागते. मार्क्स, फ्राईड आदि विचारवंतांच्या भव्य सिद्धांतांची मोहिनी अजून आहे खरी, पण त्यांची पकड सुटत आहे.

" सध्या युरोपमध्ये एकाद्या तत्त्वासाठी जगणे, त्याचसाठी मरणे, त्याच्यासाठी सर्वस्वाचा त्याग करणे व सर्वस्वी वाहून घेणे अशी भाषा ऐकू येईनाशी झाली आहे. तात्त्विक प्रश्नाबाबत मार्क्स काय किंवा आणखी कोणी काय, प्रत्येकाच्याच बाजूने काही थोडे म्हणता येण्यासारखे आहे; पण सर्वस्वी ग्राह्य असे काहीच नाही, असे विचार व्यक्त होताना दिसतात पण प्रत्येकजणच स्वातंत्र्य, न्याय, समता, लोकशाही, प्रगति वगैरे मोघम शब्दांना मान्यता देत असतो. आता ही मूल्ये सर्वांनाच मान्य असल्यावर त्यासंबंधी विशेष असे ते काय राहिले ? सर्वमान्य व वादातीत झाल्यामुळेच त्या शब्दातील अर्थ संपला आहे. म्हणूनच युरोपीय विचारवंत कल्पनांपेक्षा योजनांची चर्चा करणे अधिक पसंत करतात.

... तेव्हा परिस्थिती अशी झाली आहे की युरोपीय जनतासुद्धा कोणाचेही नेतृत्व तो नेता स्वातंत्र्याची किंवा न्यायाची अभिवचने देतो आहे म्हणून मान्य करणार नाही. त्या स्वातंत्र्याचा किंवा न्यायाचा व्यवहारात अर्थ काय, तू नेमके काय देऊ इच्छितोस व शकतोस असा प्रश्न नेत्याला टाकला जातो.

... राज्यशास्त्रीय विचार हा अधिकाधिक वास्तव होत आहे. सरकार कोणत्या तत्त्वाचे आहे यापेक्षा ते काय करते आहे व किती यशस्वीपणे करते आहे हे पाहिले जाते. म्हणूनच राजकीय पक्ष हे आता निरनिराळ्या तत्त्वप्रणालीवर उभारलेले गट असे रहाणार नसून बहुधा त्याच तत्त्वांवर भिन्न भिन्न कार्यक्रम देणारे संघ होणार आहेत.

... असे म्हणता येईल की अलीकडे युरोपमध्ये क्रांती अशी झालेली नाही. जे महत्त्वाचे बदल झाले ते अंतर्गत स्वरूपाच्या लोकक्रांतीच्या स्वरूपाचे असण्यापेक्षा परकीय हस्तक्षेपांनी झालेले बंडाळीचेच प्रकार अधिक होते. जी थोडी बंडे झाली तीही एकाद्या व्यवस्थेविरुद्ध मूलभूत स्वरूपाचे असे लढे नाहीत. असमर्थ सरकार आणि त्यांची कार्यपद्धती याविरुद्धचे ते असमाधान होते. अगदी पूर्व जर्मनी, आणि हंगेरीतीलसुद्धा बंडांविषयी हे म्हणता येईल. काही ध्येये, तत्त्वे व त्यासाठी लढे अशा प्रकारची भाषा ही आता जुनी फॅशन म्हणून गणली जाते.

या सर्व वृत्तींचा एक दृश्य परिणाम असा दिसतो की अलीकडच्या युरोपातील राज्यशास्त्रीय विमर्शात जे जे सांगितले गेले त्यात मोठा तात्त्विक आव असलेली मोघम, ढोबळ, सर्वसाधारण स्वरूपाची अशी कोणतीही कल्पना सांगण्यात आलेली नाही.

" समोर उभ्या असलेल्या समस्या व त्यांची व्यवहार्य सोडवणूक एवढे काम आज विचारवंतांना पुरेसे वाटत आहे. "

— डीडॅलस विंटर १९६४ पृ. ४९४–५०४

आजच्या प्रश्नांकडे पहाण्याचा अमेरिकेन राष्ट्राचा व जनतेचा सर्वसाधारण दृष्टीकोन कसा आहे हे

लिओनार्ड क्रीगर यांनी आपल्या कल्याणकारी राज्याच्या कल्पनेवरील लेखात स्पष्ट केले आहे. ते म्हणतात :–

" आपल्या आजच्या या मानवी संस्कृतीतील कमीअधिक प्रमाणात सर्वत्र स्वीकारल्या गेलेल्या कल्याणकारी राज्याच्या कल्पनेच्या अनुरोधाने मी अमेरिकेचा सर्वसाधारण प्रातिनिधिक असा दृष्टीकोन स्पष्ट करीत आहे. "

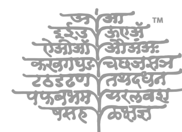
" वस्तुतः कल्याणकारी राज्य या शब्दयोजनेत द्विरुक्ति दोष आहे. आजपर्यंतच्या राज्यशास्त्रावरील सर्व साहित्यात राज्याचे ध्येय, जनतेचे कल्याण, हेच असते असे पुन्हा पुन्हा स्पष्ट केलेले आढळते. तेव्हा राज्य म्हटले की ते कल्याणकारी असायलाच पाहिजे. राज्याने केलेली प्रत्येक कृती किंवा कृतिशून्यताही त्याच लोककल्याणाच्या तत्वावर बरोबर किंवा चूक ठरू शकते. तथापि कल्याण या नुसत्या शब्दाने काहीही स्पष्ट होत नाही. राज्याच्या धोरणाचे काही परिणाम दिसतात त्यावरून कल्याणाचा हेतु होता किंवा नाही हे सांगणे नेहमीच शक्य नसते. आणि म्हणूनच शेवटी कोणतीही राजकीय मीमांसा ही कल्याणांची सर्वसाधारण चिकित्सा न करता त्या कल्याणाचे दृष्य स्वरूप म्हणून जी विशिष्ट योजना हाती घेतलेली असते तिच्या अनुरोधाने व्हावी लागते.

" जनकल्याण हे ध्येय जरी जुने असले आणि जनकल्याणाच्या विविध योजना जरी प्राचीन काळापासून आखलेल्या, प्रत्यक्षात आणलेल्या व फसलेल्या दिसत असल्या तरी संध्या ज्याला आपण कल्याणकारी राज्य असे म्हणतो त्याचे स्वरूप दुसऱ्या महायुद्धाने निश्चित केलेले आहे. यात युद्धकालीन सरकारी नियंत्रणे हा मूलभूत आणि महत्वाचा भाग होता. युद्ध समाप्तीनंतरही जनतेच्या सामाजिक, आर्थिक व्यवहारावर राज्याचे वाढते नियंत्रण ही एक कल्याणकारी कार्यक्रमाची गरज म्हणून मान्य होत आहे. तेव्हा यावरूनही हे स्पष्ट दिसते की कल्याणकारी राज्यकल्पनेत काही नवा आदर्श आणला आहे असे नाही, तर स्थलकालानुसार नव्या गरजा नव्या प्रकारांनी पुऱ्या केल्या जात आहेत.

" या काळातही अमेरिकेचे राजकारण आणि समाजकारण मात्र आपल्या पारंपरिक उदारमतवादापासून फारसे दूर गेलेले नाही. अमेरिका हे असे एकच पाश्चिमात्य राष्ट्र आहे की जेथे समाजवादी चळवळीचे दडपण अजूनही प्रभावीपणे राजकारणावर पडलेले नाही. याचा अर्थ अमेरिकेच्या राजव्यवहारात लोककल्याणाचा हेतु नाही किंवा तो हेतु असून साधला जात नाही असा मुळीच नाही. फक्त युरोपीय राज्ये आणि समाज हे काही तत्त्वे शोधून काढून ती देशाच्या राजकारणात व नियंत्रणाच्या व्यवहारात घालू पहात आहेत असे दिसते. तर अमेरिकन राज्य आणि समाज नवीन कल्याणकारी योजना आणि नियंत्रणाच्या व्यवहारात, तो व्यवहार म्हणून मान्य करून, काही तत्वे आहेत की काय याचा शोध घेत आहे. "

– जर्नल ऑफ दि हिस्ट्री ऑफ आयडियाज्
व्हॉ. २४ क्र. ४ पृ. ५५४–५६८

(पहिल्या उताऱ्यात युरोपीय राजकारण तत्त्वांच्या जंजाळातून बाहेर पडून अधिकाअधिक वास्तव कसे होत आहे हे एका लेखकाने दाखविले आहे. तर दुसऱ्या उताऱ्याचा लेखक अमेरिकेचे धोरण अधिक व्यवहारनिष्ठ, अधिक वास्तव असून युरोपीय राजकारण अजूनही कुठल्यातरी तत्वाभोवती घुटमळते आहे असे सुचवीत आहे. या दोन मतातील भिन्नता व विसंगति मनोरंजक आहे. तथापि या विसंगतीतूनसुद्धा दिसते ते हे की युरोपातही व अमेरिकेतही ग्रंथनिष्ठ, तत्त्वनिष्ठ, कल्पनानिष्ठ किंवा व्यक्तिनिष्ठ अशा राजकारणातून बाहेर पडून वास्तव आणि व्यवहारी राजकारण स्वीकारणे हाच या काळात महत्त्वाचा विचार ठरू शकतो असा एकच सूर स्पष्टपणे निघत आहे.)


मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष